Ph. U.
246 p

Hermann

Geschichte

der

PHILOSOPHIE

in

pragmatischer Behandlung.

Von

Conrad Hermann,
Professor.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Leipzig.
Verlag von Friedrich Fleischer.
1867.

208 - D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorwort.

Das Bedürfniss, welchem das vorliegende Buch entgegenzukommen versucht, ist dasjenige einer kurz gefassten und übersichtlichen Darstellung des Verlaufes der Geschichte der Philosophie im Ganzen.

Die Geschichte der Philosophie findet im Allgemeinen in der Litteratur, — abgesehen von blossen Monographieen — durch zwei verschiedene Gattungen von Werken ihre Vertretung.

Die eine derselben sind die grösseren auf umfassendem Quellenstudium beruhenden und den Stoff in möglichster Vollständigkeit darlegenden Arbeiten von Ritter, Brandis, Zeller u. A., mögen sich diese nun auf den ganzen Umfang der Geschichte der Philosophie oder blos auf eine einzelne Periode derselben erstrecken.

Die andere Gattung aber sind die sogenannten Grundrisse oder Compendien der Geschichte der Philosophie, welche ihre Aufgabe in einer möglichst gedrängten Zusammenfassung des Stoffes, namentlich zum Gebrauche auf Universitäten erblicken.

Diese letztere aber darf als eine im Ganzen und Grossen

genommen schlechte oder doch niedrig stehende Gattung der Litteratur betrachtet werden.

Sie verdankt ihre Entstehung nicht sowohl einem inneren Bedürfnisse der Wissenschaft selbst als vielmehr nur einem die blosse Ueberlieferung des wissenschaftlichen Stoffes angehenden äusserlich praktischen Zweck.

Dieser Zweck selbst aber wird durch sie gemeinhin und auf Grund ihres eigenen inneren Charakters nur höchst unvollkommen erreicht.

Die Lehrmeinungen der einzelnen Philosophen in der Geschichte in der Gestalt von blossen zusammengezogenen Excerpten in einer wirklich ausreichenden Weise dem Verständniss zu überliefern, ist eine an sich unmögliche oder der natürlichen Bedingungen ihrer Lösbarkeit entbehrende Aufgabe.

Der eigenthümliche Charakter einer jeden philosophischen Lehre kann für das Verständniss hervorgehoben werden nur durch eine scharfe begriffliche Feststellung ihres specifischen Unterschiedes von allen anderen gleichzeitigen und sonst irgendwie ähnlichen Lehren.

Die verschiedenen Systeme und Lehrmeinungen der Philosophie stimmen oft in dem Wortlaut ganzer Sätze und Gedanken mit einander überein und es entspringt eben hieraus die Schwierigkeit der genauen Charakteristik des eigenthümlichen Standpunctes eines jeden einzelnen derselben.

Ein philosophisches System ist aber überhaupt nicht ein blosses Convolut von Gedanken, sondern eine organische Einheit seines ganzen Inhaltes, welche in einem bestimmten entscheidenden Grundgedanken oder in einem eigenthümlichen wissenschaftlichen Begriffe der Weltanschauung ihren Mittelpunct hat.

Die Definition dieser entscheidenden Gesammtstellung eines Systemes zu den Fragen der Philosophie ist der Schlüssel für das Verständniss desselben in dem ganzen weiteren Umfang seiner Lehren.

Eine Darlegung der Geschichte des philosophischen Denkens kann überhaupt nicht in der Form einer blossen Berichterstattung von Begebenheiten, sondern nur in der eines denken-

den Begreifens des Charakters und der Verhältnisse seiner einzelnen Erscheinungen und Stufen erfolgen.

Die Historiographie des philosophischen Denkens steht in dem allgemeinen Grade ihrer inneren Ausbildung hinter derjenigen anderer Zweige des geschichtlichen Wissens in einer entschiedenen Weise zurück.

Die allgemeine Aufgabe der Geschichtschreibung ist diese, das Wesentliche und das Ausserwesentliche in den historischen Erscheinungen von einander zu sondern und jenes erstere oder den wirklich bedeutungsvollen Kern der Begebenheiten zu einer geordneten Folge der Entwickelung zu verbinden.

Die gegenwärtige Darstellung erkennt als das Object ihrer Behandlung allein die Reihenfolge der entscheidenden Grundgedanken der Philosophie an.

Alles Wissen von der Geschichte der Philosophie und ihren einzelnen Systemen ist werthlos, was sich nicht als eine ausführlichere Ergänzung an die Erkenntniss dieser ihrer architektonischen Idee im Ganzen anschliesst.

Der blosse historische Empirismus ist nirgends weniger am Orte als in der Geschichte der Philosophie, weil die Geschichte des Denkens überall nur durch das Denken richtig erkannt und beschrieben werden kann.

Die Begebenheiten, welche sonst den Stoff der historischen Darstellung zu bilden ſpflegen, sind überall aus sich selbst leichter verständlich und fassbar als gerade die Systeme und Lehren der Philosophie.

Jedes einzelne System kann nach seiner inneren Eigenthümlichkeit blos erkannt und begriffen werden aus der Stellung, welche es als ein einzelnes Glied in der Entwickelung des philosophischen Denkens im Ganzen einnimmt.

Alle Systeme der Philosophie sind ihrer tieferen Bedeutung nach nichts als die äussersten Spitzen und Formeln der ganzen sonstigen Bewegung des Denkens in der Geschichte.

Das Bleibende und Bedeutsame bei einem philosophischen System ist überall nur der Begriff der allgemeinen Weltanschauung einer bestimmten Zeit, den es in sich vertritt und

der in der Arbeit und dem Ringen einer einzelnen historischen Persönlichkeit seinen nicht überall leicht und unmittelbar verständlichen Ausdruck findet.

Es ist deswegen im Allgemeinen geistlos zu fragen, ob ein bestimmter Philosoph dieses oder jenes gesagt habe, sondern es handelt sich vielmehr darum zu wissen, wie sich auf Grund des allgemeinen wissenschaftlichen Begriffes seines Standpunctes der ganze Inhalt der Welt für ihn habe darstellen müssen.

Die geschichtliche Darstellung der den rein speculativen Kern eines Systemes umgebenden Schaale der Persönlichkeit und der Werke der einzelnen Philosophen selbst ist dann immer eine weitere sich an die Geschichte des philosophischen Denkens im engeren Sinne des Wortes als eine blosse Ergänzung anschliessende Aufgabe.

Nicht jeder Philosoph ist sich der Tragweite und der Bedeutung der von ihm aufgestellten Weltansicht im vollen Umfange bewusst gewesen und ebenso wenig hat auch nicht jeder grosse historische Denker seine eigenthümliche Weltanschauung mit vollkommener Consequenz und mit unbedingt durchsichtiger Klarheit in seinen Werken auszuprägen vermocht.

Für das wissenschaftliche Denken der Nachwelt liegt daher immer die Aufgabe vor, jede einzelne philosophische Erscheinung der früheren Zeit auf ihren reinen Begriff zu erheben oder sie nach der ihr für den Fortschritt des philosophischen Denkens überhaupt innewohnenden Bedeutung zu charakterisiren.

Alles specifisch Neue in der Geschichte hat sich der Regel nach erst durch einen mühsamen Prozess von dem gegebenen Vorstellungskreise in dem es sich befindet loszureissen und es wird dasselbe gemeinhin auch eine Zeit lang in seiner hervorragenden und unterscheidenden Eigenthümlichkeit von diesem letzteren verkannt.

Die philosophischen Schriftwerke oder litterarischen Denkmäler der Philosophie aus der Geschichte stellen uns im All-

gemeinen nur dieses Ringen eines neuen Vorstellungsinhaltes mit dem gegebenen Kreise des Denkens vor Augen oder sie sind im Wesentlichen immer nur das Bild eines Weges, auf welchem irgend ein hervorragender Geist von dem Boden seiner Zeit aus zu einer neuen und eigenthümlichen Höhe der Weltanschauung hingeführt worden ist.

Die Aufgabe eines Historikers der Philosophie ist daher überhaupt eine ähnliche als die eines Geographen, der aus den gegebenen oder dem Auge unmittelbar entgegentretenden konkreten und verschlungenen Verhältnissen der Oberfläche eines Landes die einfachen und entscheidenden Grundformen seiner ganzen Gestaltung zu erkennen versucht.

Die Geschichte der Philosophie im Ganzen genommen rechnet daher nur mit den allgemeinen Begriffen des Platonismus, Spinozismus, Kantianismus u. s. w. als mit den für den Fortschritt des philosophischen Denkens überhaupt wichtigen und entscheidenden Factoren, indem sie die Abtrennung dieser Begriffe von ihrer konkreten Verwirklichung in der lebendigen Individualität eines Mannes und seiner Schriften der wissenschaftlichen Specialforschung überlässt.

Alle wahrhaft wissenschaftliche Behandlung eines Stoffes ist diejenige, welche die Erkenntniss des Ganzen und Allgemeinen desselben als ihre nächste und wichtigste Aufgabe erkennt.

Für diese Art der Behandlung der Geschichte der Philosophie bietet sich der Ausdruck des Pragmatischen als der geeignetste dar.

Eine pragmatische Auffassung des historischen Stoffes der Philosophie ist ebenso sehr verschieden von einer einfach empirischen im gewöhnlichen Sinne des Wortes als von einer dialektisch-speculativen nach den Grundsätzen Hegels und seiner Schule.

Diese letztere erblickt in der Geschichte der Philosophie die immanent nothwendige Entfaltung eines Schemas abstracter Begriffe, welches im Voraus als die reine und an und für sich feststehende Wesenheit alles Wirklichen von ihr angesehen wird.

Die speculative Geschichtschreibung weiss daher eigentlich im Voraus schon, was in der Geschichte der Philosophie enthalten sein muss und sie wird durch ihren ganzen Standpunct mit Nothwendigkeit zu einer bestimmten Einseitigkeit und Gewaltsamkeit in der Auffassung der historischen Erscheinungen hingeführt.

Diese ganze Art der Behandlung der Geschichte der Philosophie kann eben deswegen nicht als eine rein und unbefangen wissenschaftliche angesehen werden, weil sie selbst durchaus auf dem Boden der eigenen Anschauungen und Voraussetzungen eines bestimmten einzelnen philosophischen Systemes in der Geschichte wurzelt. Sie bringt aus diesem zu dem Begreifen des allgemeinen historischen Stoffes ein einzelnes fremdartiges und particuläres Element hinzu und sie wird ausserdem immer von dem egoistischen Interesse geleitet, sich selbst oder eine bestimmte einzelne Weltanschauung als das höchste Ziel oder Resultat aus der Erkenntniss der Geschichte der Philosophie ableiten und begründen zu wollen.

Die Geschichte der Philosophie ist bei Hegel nichts als ein einzelner Theil seines ganzen übrigen Systemes, der sich durchaus in den eigenthümlichen und engen Grenzen der Methodik dieses letzteren selbst bewegt.

Eine pragmatische Behandlung der Geschichte der Philosophie dagegen ist diejenige, welche sich den begrifflichen Inhalt ihrer Erscheinungen und die geistige Ordnung des Zusammenhanges derselben allein aus einer unbefangenen Betrachtung ihrer selbst und ihrer ganzen Verhältnisse zu abstrahiren versucht.

Der Ausdruck des Pragmatischen bezeichnet an und für sich nur das einfach Thatsächliche oder eigentlich Wirkliche in den Dingen und es fällt derselbe insofern anscheinend zusammen mit dem Begriff einer blos erzählenden oder rein empirischen Darstellung der Geschichte.

Die wissenschaftliche Geltung dieses Ausdruckes ist jedoch vielmehr diejenige, nach der er die Entwickelung oder Ableitung des Geschehenen aus den ihm zur Voraussetzung dienenden

objectiv gegebenen Thatsachen und sonstigen bedingenden Verhältnissen in sich bezeichnet.

Nicht die in jedem einzelnen Falle geschehene Thatsache selbst, sondern der ganze Kreis der dieselbe umschliessenden und aus sich hervorrufenden bereits gegebenen anderen Thatsachen ist es, von dem diese Bedeutung jenes Wortes ihren Ursprung abgeleitet hat.

Eine einzelne Thatsache erscheint zunächst immer als das Product der persönlichen Freiheit eines Subjectes oder auch als das irgend eines Zufalles, während sie vom pragmatischen Standpunct aus vielmehr als die nothwendige Folge und Fortsetzung einer anderen Reihe von Begebenheiten aufzufassen versucht wird.

Ein jedes einzelne philosophische System ist aber einmal ein bestimmtes Glied in der Kette der philosophischen Gedankenfolge überhaupt theils gehört es in seinen Wurzeln und zum Theil auch in seinen Früchten als eine einzelne Erscheinung und ein integrirendes Moment zu dem ganzen geistigen oder Bildungsleben seiner Zeit.

Die Geschichte der Philosophie wird überhaupt ihrer inneren Wahrheit nach nicht blos als eine isolirte Entwickelungsreihe für sich wie vielmehr nur als eine einzelne Seite und ein organischer Ausfluss der Weltgeschichte im Ganzen aufgefasst werden dürfen.

Das entscheidende Hauptinteresse derselben liegt jedoch immer auf dem Gebiete der eigentlichen oder systematischen Philosophie, indem sie und ihre Erkenntniss die einzige sichere Unterlage für alles weitere philosophische Forschen und Denken bildet.

Die Geschichte als solche ist für uns da, um aus ihr zu lernen, indem sie uns die eigene Gegenwart unter dem Gesichtspunct ihres Anschlusses an die ganze frühere Vergangenheit auffassen lässt.

Derjenige Historismus aber ist ein falscher, für welchen die Erkenntniss der Geschichte nur den Charakter eines blossen Selbstzweckes und nicht zugleich den eines Mittels für die Fortbildung unseres eigenen Lebens und Denkens besitzt.

Der wissenschaftliche Begriff der Geschichte ist keineswegs blos identisch mit der einfachen Summe des bis zu einem gewissen Zeitpuncte Geschehenen oder Vergangenen, sondern es vertritt derselbe wesentlich zugleich die ganze uns selbst mit in sich umschliessende und von uns zum Theil getragene Einheit oder Totalität der Lebensentwickelung in sich.

In diesem Sinne aber stellt sich das gegenwärtige Buch auch als eine einführende Grundlegung meines eigenen systematisch-philosophischen Standpunctes dar, nachdem ich denselben bereits früher in einer Anzahl grösserer und kleinerer Schriften nach seinem Hauptcharakter darzulegen versucht habe.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

1. Begriff und Bedeutung der Geschichte der Philosophie 1
2. Die historische und die systematische Stellung zur Philosophie . 2
3. Die philosophische und die empirische Wissenschaft 3
4. Das Verhältniss der Philosophie zur Religion 4
5. Die Philosophie und die Poesie 5
6. Die Philosophie des Alterthums und die der neuen Zeit . . . 7
7. Die Haupt- und die Nebenperioden der Geschichte der Philosophie 8
8. Die historischen Organe für die Ausbildung der Philosophie . . 9
9. Die Philosophie bei den Griechen 9
10. Die Philosophie und die Mythologie 10
11. Der Charakter des ersten Abschnittes der Geschichte der griechischen Philosophie 12
12. Die Ionisch-Milesische Philosophenschule 13
13. Thales . 14
14. Anaximander 15
15. Anaximenes 17
16. Die erste Entwickelungsreihe der griechischen Philosophie . . . 19
17. Die Pythagoräische Schule 20
18. Der Pythagoräische Lehrbegriff 22
19. Die Pythagoräische Zahlentheorie 23
20. Die Eleatische Schule 25
21. Der Eleatische Lehrbegriff. 27
22. Die Entwickelung der Eleatischen Schule 29
23. Die Motive der Lehre Heraklits 31
24. Der Lehrbegriff Heraklits 33
25. Die Weltanschauung Heraklits 35
26. Der Uebergang zur mechanischen Physik 37
27. Empedokles . 39
28. Demokrit . 40
29. Anaxagoras . 42

Seite

30. Der Uebergang vom Dogmaticismus zum Skepticismus 44
31. Die Sophistik 45
32. Der zweite Abschnitt der Geschichte der griechischen Philosophie . 47
33. Der philosophische Begriff des Kriticismus 49
34. Der Standpunct des Sokrates 50
35. Die Lehre des Sokrates 52
36. Sokrates und seine Schulen 54
37. Die philosophische Ethik des Alterthums 56
38. Das Ideal des Weisen 58
39. Die Cynische Schule 60
40. Die Cyrenaische Schule 62
41. Die Megarische Schule 63
42. Die Philosophie Platos 65
43. Die Platonische Ideenwelt 67
44. Die Platonische Dialektik 69
45. Die Platonische Erkenntnisslehre 71
46. Die Gliederung des Platonischen Systems 72
47. Der wissenschaftliche Idealismus Platos 75
48. Der logisch-metaphysische Standpunct Platos 77
49. Die antik-nationale Bedeutung der Philosophie Platos . . . 79
50. Die Platonische Physik 81
51. Das Element des Mythus in der Platonischen Philosophie . . 83
52. Der Gottesbegriff bei Plato 86
53. Die Platonische Anthropologie 88
54. Die Platonische Ethik und Politik 89
55. Das Platonische Lebensideal 92
56. Die Platonische Lehre vom Eros 93
57. Die Platonische Sprachphilosophie 95
58. Die Art und Weise des Platonischen Denkens 98
59. Die Lehre Platos vom Urtheil 100
60. Die Platonische Schule 102
61. Das Verhältniss von Plato und Aristoteles 104
62. Die Platonische Idee und der Aristotelische Begriff der Form . 106
63. Die Form und die Materie bei Aristoteles 108
64. Das Mögliche und das Wirkliche bei Aristoteles 111
65. Die Endursache und die Thatursache bei Aristoteles 113
66. Der dualistische Charakter des Aristotelischen Systems . . . 115
67. Die Aristotelische Naturwissenschaft 117
68. Der Gottesbegriff bei Aristoteles 120
69. Die Aristotelische Anschauung vom Denken im Verhältniss zu der Platonischen 122
70. Die Logik des Aristoteles 124
71. Die praktische Philosophie des Aristoteles 127
72. Die Verhältnisse der Philosophie in der Zeit nach Aristoteles . 129

Seite

73. Die Aufgabe der Philosophie in der späteren Zeit des Alterthumes . 131
74. Der Begriff der Weltweisheit im Sinne des späteren Alterthumes . 134
75. Die einzelnen Richtungen der späteren Philosophie des Alterthumes . 135
76. Die Erkenntnisslehre der Stoiker 137
77. Die Metaphysik der Stoiker 140
78. Die Ethik der Stoiker 142
79. Das Verhältniss der Stoischen und der Epikureischen Philosophie . 145
80. Die Lehre des Epikur 147
81. Der Skepticismus der späteren Zeit 150
82. Der allgemeine Charakter des Neuplatonismus 152
83. Die Stellung der Juden in der Geschichte 154
84. Das Verhältniss des griechischen Geistes zu dem des Orientes 156
85. Die Bedeutung der Platonischen Philosophie in der späteren Zeit . 159
86. Der Neuplatonismus und die übrige Philosophie der späteren Zeit . 161
87. Der Neuplatonische Lehrbegriff 163
88. Der Neuplatonische Begriff des Absoluten 166
89. Das Verhältniss des Geistigen zum Sinnlichen im Neuplatonismus . 169
90. Die griechische Philosophie bei den Römern 171
91. Die beiden Prinzipien der Religion und der Philosophie in der Geschichte . 173
92. Der christliche Idealismus im Verhältniss zu jenem des Alterthums . 175
93. Das christliche Erkenntnissprinzip des Glaubens 177
94 Das Element des Wunderbaren im Christenthum 180
95. Der Begriff des Christenthumes als der absoluten geistigen Wahrheit in der Geschichte 182
96. Das Christenthum und die Weltgeschichte 185
97. Das Christenthum und die Theologie 187
98. Das Christenthum in seinem Zusammenhange mit der Culturentwickelung des Occidentes 189
99. Der Gnosticismus 191
100. Die christliche Kirche und die Philosophie der Kirchenväter . 194
101. Die Geschichte der neuen Philosophie in ihrem allgemeinen Verhältniss zu jener des Alterthums 196
102. Die allgemeinen Verhältnisse der Philosophie in der neueren Zeit . 199
103. Die Gliederung der Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der Zeitgeschichte überhaupt 202

Seite
104. Die äussere Stellung der Persönlichkeit im Mittelalter . . . 205
105. Die Philosophie des Mittelalters in ihrem allgemeinen Charakter 208
106. Die allgemeine historische Stellung des Mittelalters 211
107. Der Begriff der Scholastik 213
108. Das geistliche und das weltliche Element im Mittelalter . . . 216
109. Die theologischen Parteigegensätze des Mittelalters 219
110. Die Parteien der Realisten und Nominalisten 221
111. Der christliche Lehrbegriff als Object des wissenschaftlichen Erkennens . 224
112. Die Scholastik als erste Entwickelungsstufe der neueren Philosophie . 227
113. Der Formcharakter des mittelalterlichen Denkens 230
114. Der christliche Gottesbegriff als Basis der metaphysischen Speculation des Mittelalters 232
115. Die arabisch-jüdische Philosophie des Mittelalters 235
116. J. Scotus Erigena 238
117. Der Uebergang zur Scholastik des 11. und 12. Jahrhunderts . 240
118. Die Blüthezeit der Scholastik 244
119. Anselm von Canterbury und Abälard 247
120. Der christliche Gottesbegriff als erklärende Lösung der Widersprüche der Welt 250
121. Die Auflösung der Scholastik 253
122. Die Gährungsperiode des neueren philosophischen Denkens . . 256
123. Der allgemeine Charakter dieser Periode 258
124. Die einzelnen Richtungen der Philosophie dieser Zeit 261
125. Die Philosophie des Cartesius nach ihrer allgemeinen historischen Bedeutung 265
126. Der Cartesianische Lehrbegriff 267
127. Die Consequenzen und die weitere Entwickelung dieses Lehrbegriffes . 270
128. Der Lehrbegriff des Spinoza 273
129. Der Spinozismus nach seiner weiteren geschichtlichen Bedeutung 276
130. Das System des Leibnitz 278
131. Der Charakter der englischen Philosophie im Gegensatz zu derjenigen des Continentes 282
132. Baco und Hobbes 285
133. Locke . 288
134. Berkeley und Hume 290
135. Die schottische Philosophie des Gemeinsinnes 293
136. Der allgemeine Charakter der französischen Philosophie . . . 296
137. Die Philosophie in Frankreich und die Revolution 299
138. Condillac und Helvetius 302
139. Die Wolffische Philosophie in Deutschland 304
140. Die französischen Encyclopädisten 308
141. Die deutsche Philosophie der Aufklärung 311

Seite

142. Die allgemeine geschichtliche Stellung der Philosophie Kants . 315
143. Der Idealismus der menschlichen Vernunft im 18. Jahrhundert 319
144. Das philosophische Prinzip des Kriticismus bei Kant 322
145. Der philosophische Standpunct Kants und der wissenschaftliche Begriff der Philosophie überhaupt 326
146. Der allgemeine Lehrbegriff Kants 329
147. Kritik des Kantischen Lehrbegriffes. 333
148. Die Kantische Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit 336
149. Die Kantische Kritik des Verstandes 340
150. Das Resultat und die Bedeutung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft 344
151. Der Begriff der menschlichen Freiheit bei Kant 348
152. Die allgemeine sittliche Bedeutung des Kantischen Systems . 353
153. Der Kantische Imperativ des Sittengesetzes 357
154. Die objective Weltansicht des Kantischen Systems. 361
155. Kant und seine Schüler 365
156. Jacobi . 368
157. Die Philosophie Fichtes nach ihrer allgemeinen Bedeutung . 372
158. Das Prinzip des subjectiven Idealismus bei Fichte 376
159. Die theoretische Wissenschaftslehre Fichtes 379
160. Die praktische Wissenschaftslehre Fichtes 383
161. Die allgemeine historische Stellung der Philosophie Schellings. 387
162. Der Lehrbegriff Schellings 391
163. Die Philosophie Schellings nach ihrem allgemeinen Zusammenhang mit der neueren Wissenschaft. 395
164. Das Schellingsche Prinzip der unmittelbaren Intuition . . . 399
165. Der Begriff des Organischen bei Schelling 404
166. Die Philosophie Hegels nach ihrer allgemeinen Bedeutung . . 408
167. Hegel in seinem Verhältniss zu Plato 412
168. Der Begriff des Werdens bei Hegel 417
169. Die Dialektik Hegels 421
170. Die Methode Hegels 427
171. Der Hegelsche Begriff der Geschichte 432
172. Die ältere und die jüngere Hegelsche Schule 436
173. Hegel und Herbart 440
174. Die Philosophie Herbarts 444
175. Die Philosophie in der Gegenwart 449
176. Die Geschichte der Philosophie nach ihrer Bedeutung für die Philosophie selbst 454
177. Das Problem der Geschichte und die Frage nach dem wissenschaftlichen Prinzip der Behandlung der Geschichte der Philosophie . 458
178. Das Prinzip des historischen Pragmatismus in seiner Bedeutung für die Geschichte der Philosophie 462
179. Die dynamische und die teleologische Ansicht von der Geschichte 466

Seite
180. Die Grundlage der Philosophie der Geschichte 469
181. Die Frage nach der weiteren Zukunft der Philosophie . . . 473
182. Die Frage der Philosophie nach ihrer allgemeinen Bedeutung für das praktische Leben der Gegenwart 478
183. Der Widerspruch der wissenschaftlichen und der religiösen Weltansicht 484
184. Die sittliche Freiheit des Menschen und das Gesetz der Geschichte . 490
185. Der Idealismus als nothwendiger Grundcharakter der Philosophie . 494
186. Der Idealismus in der Weltgeschichte und die Philosophie . . 498
187. Die Philosophie und ihre Theile 502
188. Das logische Denkprinzip und die Sprache 507
189. Die Wissenschaft nach ihrer allgemeinen Gliederung in dem Organismus der Universitäten 511
190. Die Frage nach dem Denkprinzip als Mittelpunct der Philosophie 515
191. Das Gesammtproblem der Philosophie 519
192. Der philosophische Standpunct des Idealrealismus 524
193. Der teleologische Standpunct für die Betrachtung der Welt . 529
194. Das absolute Verhältniss der Philosophie zur Religion . . . 533
195. Die Frage nach der Möglichkeit einer reinen Vernunftreligion . 539
196. Der formale Begriff der Philosophie als der Thätigkeit des dialektischen Denkens 544
197. Der materielle Begriff der Philosophie als der Wissenschaft von den Erscheinungen der menschlichen Vernunft 549
198. Der materielle Begriff der Philosophie in dem Verhältniss seiner wichtigsten einzelnen Theile 554
199. Der Idealrealismus als das Gesammtresultat der Geschichte der neueren Philosophie 558
200. Das Prinzip des Idealrealismus und die nationale Politik . 561

1. Begriff und Bedeutung der Geschichte der Philosophie.

Die Geschichte der Philosophie ist der wissenschaftliche Inbegriff der philosophischen Systeme aller Völker und Zeiten. Ein philosophisches System ist eine von einer bestimmten geistigen Grundanschauung getragene denkende Beantwortung der allgemeinen Fragen der Welt und des menschlichen Lebens. Die Form des Systems aber hat gerade für die Philosophie eine höhere Bedeutung als für jede andere Wissenschaft sonst. Denn in den einzelnen Systemen der Jurisprudenz, der Theologie u. s. w. ist der materielle Inhalt als solcher immer einer und derselbe und nur die Art oder Methode seiner Behandlung in jedem Falle eine verschiedene. Bei der Philosophie aber schliesst jedes einzelne System auch einen völlig verschiedenen Inhalt, d. i. eine durchaus eigenthümliche und abweichende Auffassung der Probleme der Welt im Ganzen in sich ein. Die Wissenschaft der Philosophie im Ganzen aber ist eben nur in der Gesammtheit dieser ihrer einzelnen Systeme enthalten, neben welcher sie einen derartigen objectiv feststehenden und allgemein anerkannten geistigen Inhalt, so wie alle andere Wissenschaften nicht oder doch nur einem äusserst dürftigen Umfange nach besitzt. Die Geschichte der Philosophie ist deswegen einem gewissen Sinne des Wortes nach und bis auf Weiteres auch identisch mit der Philosophie selbst, indem in ihr Alles eingeschlossen sein muss, was zu dieser letzteren in objectiv wahrhafter und wissenschaftlich berechtigter Weise hinzugehört. Während bei einer jeden anderen Wissenschaft ihre Geschichte nur der hinter ihr liegende Weg ist, auf welchem sie zu ihrem gegenwärtigen feststehenden Ziele oder in sich unendlichen Inhalte der Bearbeitung hingeführt worden ist,

so ist die Philosophie gleichsam noch fortwährend auf der Wanderschaft oder im unbefriedigten Suchen nach ihrer eigenen höchsten wissenschaftlichen Wahrheit begriffen. Die historische Entwickelung der Philosophie besteht in dem unausgesetzten Wechsel ihrer einzelnen Systeme, von denen im Allgemeinen ein jedes zu einer bestimmten Zeit in der Geschichte das herrschende oder als wahr anerkannte gewesen ist.

2. Die historische und die systematische Stellung zur Philosophie.

Alle wissenschaftliche Thätigkeit in Bezug auf die Philosophie ist an sich und auch in der Gegenwart eine doppelte, die historisch erkennende und die systematisch selbstthätige. Jene besteht in der Erforschung der bereits vorliegenden oder gegebenen, diese dagegen in der Aufstellung neuer oder eigener Philosophie. Beide wissenschaftliche Stellungen zur Philosophie aber können der Wahrheit der Sache nach und in Rücksicht des durch sie zu erzielenden Erfolges in keiner Weise als von einander getrennt gedacht werden. Denn einmal ist jeder Versuch des eigenen Philosophirens der doppelten Gefahr unterworfen, entweder im Fall des Gelingens solche Wahrheiten zu entdecken, welche schon durch andere Systeme vor ihm aufgefunden worden sind, oder aber im Fall des Misslingens, in solche Irrthümer zu verfallen, an welchen schon andere Systeme vor ihm gescheitert sind, welchem Allen nur durch eine vorläufige genaue Erkenntniss der bisherigen Geschichte der Philosophie aus dem Wege gegangen werden kann. Eben diese letztere selbst aber kann wiederum nicht in sich allein, sondern nur in dem für die definitive Wahrheit der Philosophie überhaupt aus ihr abzuleitenden Gewinn oder Resultat ihren Werth und ihre Bestimmung haben. Die Geschichte der Philosophie überhaupt kann ihrer äusseren Stellung nach theils als eine zu dem grösseren Ganzen der Wissenschaft von der Geschichte, theils als eine zu demjenigen der Philosophie hinzugehörende Disciplin angesehen werden. In ersterer Beziehung ist sie den übrigen Zweigen der menschlichen Culturgeschichte, in letzterer den sonstigen systematischen Theilen der Philosophie, der Logik, Metaphysik u. s. w. coordinirt. Sowohl der Historiker als solcher, wie auch der systematische Philosoph

hat an der Geschichte der Philosophie überall ein bestimmtes Interesse zu nehmen. Zu der Charakteristik des ganzen Culturzustandes einer bestimmten Zeit oder eines Volkes kann von dem ersteren auch die Kenntniss der eigenthümlichen Philosophie desselben nicht entbehrt werden. Der Historiker als solcher aber befindet sich in der Regel nicht in dem Besitze der nothwendigen technischen Vorbedingungen des Verständnisses und des lebendigen Interesses an den inneren Fragen der Philosophie selbst und es ist daher die Geschichte der Philosophie zu allen Zeiten mit Recht als eine wesentlich esoterische oder zu dem weiteren Umfange des philosophischen Wissens überhaupt hinzugehörende Disciplin angesehen worden. Die wissenschaftlichen Prinzipien für die Behandlung der Geschichte der Philosophie selbst aber werden durchaus keine anderen sein dürfen als diejenigen in Bezug auf die Behandlung jedes anderen historischen Stoffes sonst, d. h. es wird von derselben alles dasjenige fern gehalten werden müssen, was etwa nur der besonderen einseitigen Stellung und Auffassungsweise irgend eines der neueren philosophischen Systeme angehört.

3. Die philosophische und die empirische Wissenschaft.

Die Geschichte der Philosophie bildet unmittelbar genommen einen einzelnen Zweig der Geschichte des wissenschaftlichen Erkennens im Ganzen. Alle Wissenschaft aber ist ihrem inneren bedingenden Prinzipe nach eine doppelte, die philosophische und die empirische oder die durch gedankenmässige Speculation aus dem Begriff und die durch beobachtenden Anschluss an die äussere Erfahrung. An und für sich zwar können diese beiden Momente des Denkens und der Beobachtung in dem wahren Begriffe der Wissenschaft nie vollständig von einander getrennt werden, aber man versteht doch unter philosophischer Wissenschaft immer diejenige, welche vorzugsweise und in specifischem Sinne von dem ersteren, unter empirischer diejenige, welche von dem letzteren unter ihnen ihren Ausgang nimmt. Die Wissenschaft der Philosophie im engeren Sinne des Wortes aber ist überall zu unterscheiden von demjenigen philosophischen oder geistig begrifflichen Element, welches sich auch sonst in der übrigen empirischen Wissenschaft vorfindet. Jene erstere aber hat ihren besonderen Inhalt oder Gegenstand immer

an dem schlechthin Allgemeinen oder an den obersten Prinzipien der Welt und des menschlichen Lebens. Die Philosophie in diesem Sinne aber ist auch die natürliche Spitze oder der nothwendige mittlere Einheitspunct des ganzen wissenschaftlichen Erkennens überhaupt. Die Geschichte der Philosophie aber hat deswegen auch keinesweges blos den Werth einer einfachen wissenschaftlichen Specialgeschichte so wie diejenige irgend einer anderen einzelnen Disciplin, sondern es schliesst dieselbe wesentlich zugleich die Geschichte der allgemeinen Prinzipien, Methoden und Gedanken der Wissenschaft über sich selbst in sich ein. Von beiden Arten alles Erkennens aber, der philosophischen oder gedankenmässigen und der empirischen oder beobachtenden, ist die erstere von Anfang an mit innerer Nothwendigkeit früher dagewesen als die letztere, ein analoges Verhältniss als nach welchem in der Geschichte der Litteratur die Entstehung der Poesie überall derjenigen der Prosa vorauszugehen pflegt. Für uns auf dem gegenwärtigen ausgebildeten Entwickelungszustand der Wissenschaft freilich erscheint der Weg durch die empirische Beobachtung im Allgemeinen als der sicherere und leichter geebnete als der durch die philosophische Speculation. Am Anfang aber, wo das Prinzip und die Methode der geordneten Beobachtung der einzelnen Erscheinungen des Wirklichen noch gar nicht aufgefunden war, konnte allein durch das Denken, unter dürftiger Anlehnung an einzelne fragmentarische Beobachtungen ein Aufschluss über die ganze Einrichtung der Welt zu gewinnen versucht werden. Alles wissenschaftliche Erkennen richtet sich zuerst auf das Allgemeine und es findet nur hieraus successiv das Prinzip der geordneten Beobachtung des Einzelnen seine Feststellung.

4. Das Verhältniss der Philosophie zur Religion.

Die Philosophie berührt sich in ihrer Geschichte, ausser mit derjenigen der übrigen empirischen Wissenschaft auch noch mit einem anderen allgemeinen und wichtigen Gebiete des menschlichen Lebens, der Religion. Die ersten Anregungen zum philosophischen Denken gehen meistens aus der Quelle der im Bewusstsein des Volkes gegebenen religiösen Vorstellungen hervor. Später aber findet dann häufig zwischen philosophischer und religiöser Welt-

anschauung eine gewisse feindliche Spannung und ausschliessende Entgegensetzung statt. Beide Gebiete, Religion und Philosophie, haben zu ihrer gemeinschaftlichen Basis eine intellectuelle Beziehung des Menschen zu dem höchsten Allgemeinen oder zu dem innersten Kerne alles desjenigen was ihn umgiebt. Diese Beziehung aber wird bei der Religion getragen durch die unmittelbare Gefühlsanschauung oder den Glauben, während sie bei der Philosophie aus der mittelbaren Verstandesreflexion oder dem Denken entspringt. Während ferner die Religion als letzten Urgrund der Dinge immer eine subjectiv geistige Persönlichkeit, die Gottheit voraussetzt, so ist dagegen das natürliche Interesse der Philosophie und der Wissenschaft überall auf eine Erklärung der wirklichen Dinge und ihrer Erscheinungen aus objectiv sachlichen oder in ihnen selbst liegenden Gründen und Prinzipien gerichtet. Die philosophisch-wissenschaftliche oder verstandesmässige Auffassungsweise der Welt aber gewinnt im Laufe der Geschichte einen immer grösseren äusseren Spielraum oder Boden neben der blos gefühlsmässigen der Religion, insofern es in immer weiterem Umfange gelingt, die einzelnen Erscheinungen der Natur unter allgemeine Gesetze zu sammeln und aus mechanisch zwingenden Ursachen zu erklären. Das allgemeine Ziel aller Wissenschaft ist an sich dieses, das Wirkliche zu begreifen in den Formen und nach dem Gesetze des Verstandes; dieses aber geschieht dadurch, dass jedes einzelne Ding statt im Lichte der freien Willensäusserung eines göttlichen Wesens aufzufassen versucht wird als die blosse Erscheinung eines allgemeinen Begriffes und als die nothwendige Folge einer hinter ihm stehenden zwingenden Ursache. Für den religiösen Standpunct ist der Wille der Gottheit, für den wissenschaftlichen ist die der Welt selbst inwohnende Gesetzmässigkeit der oberste Grund aller Dinge. Die religiöse und die wissenschaftliche Weltauffassung stehen an sich in einem Widerspruch mit einander; in der Ausgleichung dieses Widerspruches aber besteht zuletzt die höchste Aufgabe und die vollendetste Wahrheit der Philosophie.

5. Die Philosophie und die Poesie.

Wie die Philosophie durch ihren Stoff oder Gegenstand, die höchsten Principien der Welt, mit der Religion, so steht sie endlich

durch ihre natürliche Form oder ihr unmittelbares inneres Element, das reine geistige Denken, mit noch einem ferneren Gebiet in einer bestimmten nahen verwandtschaftlichen Berührung. Dieses ist dasjenige der Poesie. Philosophie und Poesie sind beides die Reiche des reinen und freien nur aus sich selbst heraus schaffenden Denkens der menschlichen Seele. Das Verhältniss der Poesie zu aller übrigen an einen sinnlichen Stoff gebundenen Kunstthätigkeit ist dasselbe als das der Philosophie zu aller sonstigen empirischen oder erfahrungsmässigen Wissenschaft. Der Philosoph und der Dichter sind beides die Urheber einer rein geistigen oder nur im Gedanken selbst gegründeten Anschauungsweise der Welt und des menschlichen Lebens. Philosophische und poetische Gedankenproduction gehen daher auch sehr häufig in der Geschichte in paralleler Uebereinstimmung neben einander hin und es ist oft eine durchaus ähnliche geistige Gesammtanschauung, welche gleichzeitig von einem Philosophen in einem wissenschaftlichen System und von einem Dichter in seinen künstlerischen Werken niedergelegt wird. Der Trieb des frischen und ursprünglichen geistigen Gestaltens aber ist abgesehen von dem hierdurch zu erreichenden Zweck des Erkennens auch für die Philosophie oft ebenso wie für die Poesie das erste bewegende Motiv der Entstehung gewesen. Im Begriffe der Philosophie überhaupt also verbindet sich ein dreifaches wesentliches Moment mit einander, das eine, welches ihr mit der Wissenschaft, das zweite, welches ihr mit der Religion, das dritte, welches ihr mit der Poesie gemein ist oder es giebt gleichsam ein jedes dieser drei anderen wichtigen Gebiete des menschlichen Lebens eine eigenthümliche und specifische Seite seines ganzen Charakters an sie ab. Die Philosophie ist theils wie alle andere Wissenschaft ein Gebiet des eigentlichen verstandesmässigen Erkennens des Wirklichen, theils richtet sie sich wie die Religion auf die höchsten Fragen der Welt und des Lebens, theils endlich hat sie wie die Poesie das Element oder die Kraft des reinen inneren Denkens zur Basis. Die Philosophie ist insofern gewissermassen die höchste vereinigende Spitze der vornehmsten Reiche und Gebiete des ganzen geistigen Lebens des Menschen. Ihre Geschichte ist die Geschichte des allgemeinen Bewusstseins des menschlichen Geistes über sich selbst, in welcher die höchsten leitenden Prinzipien für die Gestaltung seines ganzen übrigen Lebens niedergelegt sind.

6. Die Philosophie des Alterthums und die der neuern Zeit.

Die Perioden der Geschichte der Philosophie sind im Allgemeinen dieselben wie diejenigen der Weltgeschichte überhaupt, d. h. die eine des Alterthums und die andere der neueren Zeit. Alle diejenigen Begriffe aber, mit denen wir sonst den Unterschied der Bildung dieser beiden Zeitalter, des antiken und des modernen, zu bezeichnen pflegen, finden auch auf das Verhältniss der doppelten Philosophie derselben ihre Anwendung. Die Philosophie des Alterthums ist insofern ausgezeichnet durch den allgemeinen Vorzug der einfacheren Durchsichtigkeit und Klarheit, die der neuern Zeit durch den des grösseren Reichthums und der innerlicheren Tiefe des Denkens. Für die Zeit des Alterthums aber ist hierbei im Ganzen dieses charakteristisch, dass hier die Philosophie den Begriff der Wissenschaft noch wesentlich allein in sich vertritt, während erst in der neueren Zeit eine eigentliche und ausgedehnte empirische Wissenschaft neben derselben entsteht. Das ganze Erkennen des Alterthums war noch vorwiegend ein philosophisches durch die Kunst des reinen inneren Denkens, während dagegen dasjenige der neueren Zeit dem Hauptwerke nach auf dem Prinzipe der geordneten empirischen Beobachtung beruht. Zu der Geschichte der alten Philosophie aber befinden wir selbst, die Erkennenden, uns insofern in einem wesentlich verschiedenen Verhältniss als zu jener der neueren, als die erstere in der Eigenschaft einer zu ihrem natürlichen Abschluss gelangten und in ihren ganzen bewegenden Motiven offenbar gewordenen Totalität der Entwickelung vor uns daliegt, während von dieser letzteren gegenwärtig etwas Gleiches noch keineswegs angenommen oder behauptet werden darf. Die in sich selbst zum Abschluss gelangte Entwickelungsgeschichte der alten Philosophie aber wird von uns vielleicht zu einem Anhaltspuncte für die Orientirung in den Verhältnissen der noch im Gange befindlichen Geschichte der Philosophie unseres eigenen oder des neueren Zeitalters benutzt werden dürfen.

7. Die Haupt- und die Nebenperioden der Geschichte der Philosophie.

Der Trieb zum philosophischen Erkennen hat als ein in der menschlichen Natur an sich vorhandener, fast zu allen Zeiten und bei allen Völkern sich in gewissen Erscheinungen zu erkennen gegeben. Nicht alle diese Erscheinungen aber gehören zur Geschichte der Philosophie im Sinne einer Wissenschaft hinzu. Nicht die philosophischen Bestrebungen des menschlichen Geistes als solche, sondern nur die aus diesen hervorgegangenen durchgebildeten und gereiften Früchte sind es, mit denen es eine Geschichte der Philosophie in dem angegebenen Sinne zu thun hat. Deswegen aber ist insbesondere die ganze sogenannte Philosophie des Orientes für die Geschichte der wissenschaftlichen Philosophie von keinem oder doch nur einem untergeordneten oder begleitenden Interesse. Denn das Charakteristische für das ganze Geistesleben des Orientes ist dieses, dass sich hier die Prinzipien oder Keime der verschiedenen einzelnen Gebiete oder Richtungen des letzteren, insbesondere der Wissenschaft, Religion und Poesie von Anfang an in einer gährenden und ungeordneten Weise mit einander vermischen, während allein innerhalb des Occidentes eine selbstständige und regelmässig zusammenhängende Entwickelung eines jeden von ihnen aus seiner eigenen Wurzel stattfindet. Auch im Abendlande selbst aber erfährt die Geschichte der wissenschaftlichen Philosophie eine bestimmte Unterbrechung durch diejenige ganze Zeit, welche zwischen dem Aufhören der alten und dem Wiederbeginne der neueren systematischen Philosophie in der Mitte liegt, weil hier der Trieb des philosophischen Erkennens sich wesentlich im Dienst und in der Abhängigkeit von einem anderen fremden Prinzip, dem religiösen, befindet. Eine grosse Anzahl aller philosophischen Bestrebungen in der Geschichte haben nicht sowohl ein philosophisch-wissenschaftliches als vielmehr nur ein culturhistorisches Interesse und es kann daher von ersterem Standpuncte aus nur in Rücksicht ihres etwaigen indirecten Zusammenhanges mit der Entwickelung der systematischen Philosophie auf sie eingegangen werden. In aller Geschichte der Philosophie lässt sich daher eine doppelte Haupt- oder Tagesperiode, die eine des Alterthums und die andere der neueren Zeit, welche von einer doppelten ihr vorausgehenden Neben- oder Dämmerungs-

periode, der einen des Orientes und der andern jener erwähnten Uebergangszeit eingeleitet wird, unterscheiden.

8. Die historischen Organe für die Ausbildung der Philosophie.

Die Aufstellung der philosophischen Systeme erfolgt zunächst durch die Thätigkeit einzelner besonders für sie begabter und disponirter Persönlichkeiten in der Geschichte. Diese Persönlichkeiten aber gehören wiederum gemeinhin gewissen ganz besonders durch ihre inneren und äusseren Verhältnisse für die Ausbildung und Pflege der Philosophie begünstigten Völkern in der Geschichte an und es fällt die Geschichte der Philosophie selbst wenigstens in ihren wichtigeren und entscheidenderen Abschnitten immer mit der Lebensgeschichte eines dieser Völker zusammen. Jene Persönlichkeiten also sind gleichsam die nächsten oder unmittelbaren, diese Völker aber die entfernteren oder mittelbaren Organe des menschlichen Geistes für die Ausbildung der Philosophie in der Geschichte. Unter allen Völkern in der Weltgeschichte aber sind es vorzugsweise drei, für welche die Befähigung und der Drang zur Philosophie ein specifisches Merkmal und gleichsam eine charakteristische Ader in ihrem ganzen nationalen Leben bildet. Diese sind im Orient das indische, im Alterthum das griechische und in der neuen Zeit das deutsche. Diese drei Völker aber sind ausserdem auch noch durch gewisse andere entscheidende Merkmale, eine hohe poetische Begabung, eine Neigung zur politischen Zersplitterung, so wie durch einen ihr ganzes Wesen durchdringenden geistigen Idealismus mit einander verbunden. Die Philosophie überhaupt aber, obgleich sie an sich nur von einem exclusiven Kreise Einzelner verstanden und gewürdigt werden kann, hat doch ihre tieferen Wurzeln immer in den geistigen Regungen und Gesammtanschauungen der verschiedenen Zeiten und Völker in der Geschichte und es kann deswegen auch sie nur als ein einzelner Ausfluss der allgemeinen historischen Entwicklung des Menschengeschlechts aufgefasst werden.

9. Die Philosophie bei den Griechen.

Die Geschichte der Philosophie im Alterthum ist so gut wie ausschliessend ein Eigenthum des griechischen Volkes. Blos die

früheste Morgendämmerung dieser Geschichte gehört dem Orient, nur die Abenddämmerung aber den Römern im Westen an. Gerade bei den Griechen fanden sich alle diejenigen Bedingungen vor, die für das erste Entstehen und die weitere Entwickelung der Philosophie nothwendig waren. Der scharfsinnig dialektische Geist des Volkes, der Reichthum und die Gewandtheit der Sprache, die Freiheit und Mannichfaltigkeit des politischen Lebens, unter der Gunst dieser und anderer äusserer Umstände erblühte das philosophische Denken der Griechen. Das erste Auftreten der Philosophie bei den Griechen aber fällt in eine Zeit der allgemeinen Umbildung ihres geistigen und politischen Lebens herein. Durch die Thätigkeit der in den einzelnen Staaten auftretenden Gesetzgeber wurden die bis dahin schwankenden und ungeordneten öffentlichen Einrichtungen in eine feste und geregelte Form einzuführen versucht. In den Sentenzen und Erfindungen der sogenannten Weisen gab sich das Erwachen einer höheren verstandesmässigen Reflexion, in den geheimen Versammlungen der Mysterien aber das in den Massen gährende Bedürfniss nach einer vollkommneren geistigen Belehrung oder religiösen Erleuchtung zu erkennen. Wie aber für die Entwickelung aller anderen Zweige des griechischen Lebens, so ist auch für diejenige der Philosophie der Gegensatz des verschiedenen Naturells der ionischen und der dorischen Volkseigenthümlichkeit von einer tiefgreifenden Bedeutung gewesen. Die innere Gliederung der Geschichte der griechischen Philosophie aber trifft in ihren einzelnen wichtigeren Abschnitten mit der allgemeinen Gliederung der nationalen Lebensgeschichte selbst zusammen. Innerhalb jener Geschichte treten im Ganzen drei einzelne Abschnitte hervor, einmal die Zeit vor Sokrates, dann die von Sokrates bis Aristoteles und endlich die spätere oder Nacharistotelische Zeit oder die der allmählig ansteigenden Vervollkommnung, die der höchsten wissenschaftlichen Blüthe und die der inneren Selbstauflösung oder des Verfalles. Wie aber alles andere Griechische, so ist auch die Philosophie derselben von dem heiteren künstlerischen Geiste einer gesunden und frischen Objectivität der Welt- und Lebensauffassung durchweht.

10. Die Philosophie und die Mythologie.

Die ältesten Wurzeln alles philosophischen Denkens der Griechen sind enthalten in ihrer Mythologie. Die Mythologie ist über-

haupt diejenige Erscheinung, welche am ersten Anfange der ganzen geistigen Lebensentwickelung eines jeden Volkes steht. Das Eigenthümliche der Mythologie aber ist im Allgemeinen dieses, dass in ihr die drei vornehmsten Bedürfnisse des menschlichen Geistes, das wissenschaftliche des Erkennens der uns umgebenden Welt, das religiöse der ahnenden Erhebung zu einer geistig jenseitigen Persönlichkeit der Gottheit und endlich das poetische der freien inneren Erschaffung einer ästhetischen Gedankenwelt durch die Phantasie, welche in der späteren Zeit zu selbstständigen und getrennten Zweigen des Lebens aus einander treten, noch vereinigt und ungetheilt ihre Befriedigung finden. Denn theils ist die Mythologie der erste rohe Versuch eines erkennenden Begreifens der Welt, theils drückt sich in ihr die religiöse Vorstellung von einem Walten der Gottheit aus und theils verdankt sie ihre Entstehung der schaffenden Kraft der inneren Phantasie. Unter dem ersten dieser drei Gesichtspuncte aber besteht das Wesen der Mythologie darin, dass durch sie alle einzelnen Erscheinungen der Natur, welche, insofern sie Wirkungen sind, der Erklärung durch bestimmte hinter ihnen stehende Ursachen zu bedürfen scheinen, zurückgeführt werden auf die freie Thätigkeit persönlicher oder sich mit eigener Willenskraft bestimmender Wesen, der einzelnen Prinzipien oder Potenzen der Gottheit. Der Mensch auf jenem ersten Standpunct seines Lebens kennt zunächst überall nur sich selbst oder er ist sich des specifischen Unterschiedes der Sphäre seines eigenen Daseins, der subjectiv persönlichen Freiheit, von dem Charakter der äusseren Natur oder Objectivität, der allgemeinen gesetzlichen Nothwendigkeit noch nicht bewusst. Menschliches und Natürliches, Subjectives und Objectives schwankt in seiner Einbildung noch ungeschieden durch einander und es bevölkert daher sein Geist die äussere Welt mit Wesen, zu denen er den Typus von sich und seiner eigenen Lebensdifferenz, der persönlichen Freiheit oder individuellen Machtbefähigung entlehnt. Der erste Anfang des philosophischen Denkens bei den Griechen aber ist dahin zu setzen, wo die Erscheinungen der Natur zuerst statt aus subjectiv persönlichen aus objectiv sachlichen oder in ihnen selbst liegenden Gründen und Prinzipien zu erklären versucht werden, obgleich sich als äussere Einkleidung des philosophischen Denkens das phantastisch-mythologische Element auch noch weiterhin und selbst bis auf Plato herab fortsetzt. Zwischen der ursprünglichen oder ältesten Mythologie

aber und dem ersten Beginne der wirklichen Philosophie liegt bei den Griechen eine gewisse Uebergangsstufe in der Mitte, welche sich insbesondere an den Namen des Orpheus und an gewisse andere gleichzeitige Dichter von Theogonieen und Kosmogonieen anknüpft, durch deren Thätigkeit der überlieferte mythologische Stoff zuerst in eine Art von System gebracht oder in einer höheren Weise zu ordnen und zu gestalten versucht wurde. In dieser Zeit aber finden, wie es scheint, namentlich zwei allgemeine und entscheidende Begriffe zuerst ihre Feststellung, die des Chaos und des Kosmos, oder des anfänglichen ungeordneten oder in seinen einzelnen Elementen gemischten und des späteren geordneten oder auf einer Scheidung derselben beruhenden Zustandes der Welt, von denen der letztere als durch die Wirksamkeit der Götter aus dem ersteren hervorgegangen angenommen wurde.

11. Der Charakter des ersten Abschnittes der Geschichte der griechischen Philosophie.

Die Philosophie der Griechen war vom ersten Anfange an nichts als Naturphilosophie oder Metaphysik; denn die äussere Objectivität war dem Denken des Menschen mit innerer Nothwendigkeit früher gegenständlich als er selbst oder seine innere geistige Subjectivität. Im ersten Abschnitte der Geschichte der griechischen Philosophie sind es fast allein die Fragen der äusseren Welt, welche das philosophische Denken beschäftigen; dieser Abschnitt aber ist im Allgemeinen mehr ausgezeichnet durch die Menge und die mannichfaltige Verschiedenheit als durch den geistigen Reichthum und die wissenschaftliche Tiefe seiner einzelnen philosophischen Erscheinungen. Es treten aber in demselben überhaupt die allgemeinen Fragen und Probleme, welche die äussere Welt unserem Erkennen darbietet, zuerst hervor; die Wurzeln und Anfänge aller zukünftigen Naturwissenschaft und Metaphysik sind in diesem Abschnitte enthalten. Alles Denken in dieser Zeit aber ist seinem Inhalte nach noch ein fragmentarisches und seiner schriftstellerischen Form nach ein ungebildetes. Der ganze Charakter des Philosophirens ist hier noch ein vollkommen unbefangener und gleichsam kindlich naiver. Für jeden einzelnen philosophischen Standpunct erscheint die Welt in einen durchaus anderen Lichte und es

treten hier überhaupt alle diejenigen einzelnen Gesichtspuncte oder Seiten, von welchen der Stoff der äusseren Welt seiner Natur nach durch uns aufgefasst werden kann, in einer bestimmten geordneten Reihenfolge an ihm hervor. Alle Philosophie dieser Zeit aber gliedert sich in gewisse Reihen oder Schulen von Denkern, deren jede auf einem bestimmten gemeinsamen Prinzipe der Weltbetrachtung beruht, welches sich dann in der Regel in jedem einzelnen ihrer Mitglieder um einen gewissen Schritt oder eine Stufe weiter entwickelt. Sowohl zwischen den ganzen Schulen selbst aber als auch zwischen den Mitgliedern einer jeden einzelnen von ihnen in sich findet ein gewisses Verhältniss der pragmatischen Aufeinanderfolge statt. Häufig aber setzt sich das Prinzip einer bestimmten Schule in dem einer anderen schon weit früher fort, als jenes sich in sich selbst bis zu seinen letzten natürlichen Consequenzen weiter entwickelt hat. Die ganze Philosophie dieses Abschnittes stellt sich demnach im Allgemeinen unter dem Bilde eines Systemes von parallelen Linien der Entwickelung dar, von denen jede einzelne immer nur um etwas später ihren Anfang nimmt als die andere.

12. Die Ionisch-Milesische Philosophenschule.

Die früheste unter den griechischen Philosophenschulen ist die sogenannte ältere Ionische, welche in Milet, dem Hauptorte des kleinasiatischen Ioniens, ihren Sitz hatte. Wie die ersten Anfänge der classischen Poesie, so gehören auch diejenigen der Philosophie dem östlichen Theile Griechenlands und dem ionischen Volkselement an. Milet überhaupt war damals ähnlich wie in späterer Zeit Athen ein hervorragender Mittelpunct des geistigen und materiellen Lebens und ebenso wie die ältesten Philosophen, so haben auch die frühesten in die damalige Zeit fallenden prosaischen Geschichtsschreiber oder Logographen beinahe sämmtlich in Milet ihre Heimath gehabt. Der Ursprung der Philosophie und der Geschichtsschreibung bei den Griechen ist zeitlich und örtlich derselbe und so wie jene erstere späterhin in Platò und Aristoteles, so erhebt sich diese in Herodot und Thucydides zu ihren höchsten vollendetsten Spitzen. Der allgemeine Charakter der Philosophie jener Schule aber war der, dass etwas Einfaches aufgesucht wurde, aus

welchem die Mannichfaltigkeit des in der Wirklichkeit gegebenen stofflichen Vielen ihre Erklärung finden konnte. Denn die Welt, so wie sie unmittelbar genommen ist, tritt uns gegenüber als eine Vielheit von sinnlichen Theilen oder Stoffen. Dieses Viele als solches aber ist nicht dasjenige, was von uns als letzter Grund oder als wahre und innere Wesensbeschaffenheit des Wirklichen gedacht werden kann. Der Gesammtheit des Vielen also wurde ein anderes stoffliches Eines in der Eigenschaft eines jenes erstere aus sich entwickelnden basischen Urprincipes, einer ἀρχή, gegenübergestellt. Der Charakter dieses Einen selbst aber war der eines einzelnen Elementes oder Stoffes der wirklichen Welt. Das ganze Denken der Schule bewegte sich innerhalb der Grenze der gegebenen Elemente der sinnlichen Dinge. Sowohl in der Beschaffenheit des als Urprinzip angenommenen Elementes selbst aber als auch in der Art und Weise der Begründung des Hervorganges der übrigen wirklichen Dinge aus demselben giebt sich zwischen den einzelnen Mitgliedern der Schule ein bestimmter organischer Fortschritt zu erkennen.

13. Thales.

Der erste Begründer alles eigentlichen Philosophirens bei den Griechen ist Thales von Milet, der das Wasser als den einfachen Grundstoff oder die Wurzel aller anderen Dinge bezeichnete. Eine nähere Ausführung und Begründung dieser Lehre aber wird noch durchaus bei ihm vermisst. Unter allen wirklichen Stoffen bot sich gewiss das Wasser wegen seiner ernährenden und befruchtenden Kraft als der nächste Ausdruck eines den ganzen Inhalt der Welt aus sich entwickelnden sinnlichen Urwesens oder Urzustandes dar. Wahrscheinlich lehnte sich auch diese Meinung des Thales an eine gewisse ältere volksthümliche Tradition neben der Lehre vom Chaos, dass die Welt aus einer grossen Fluth entstanden sei, wie sie sich fast bei allen Völkern und auch bei den Griechen findet, an. Das Bedeutungsvolle in der ganzen Stellung des Thales ist jedenfalls dieses, dass er zuerst aus einem bestimmten sinnlichen Grundstoffe allein die ganze übrige Welt entstehen lässt. Für seine Weltanschauung überhaupt sind ausserdem nur noch zwei uns überlieferte Sätze charakteristisch, der eine, es sei Alles erfüllt von Göttern, und der andere, der Magnet habe eine Seele, weil er das Eisen bewege. Dasjenige

aber, was sich in diesen beiden Sätzen für uns ausdrückt, ist dieses, dass der sinnliche Stoff oder die Materie selbst der Sitz und Träger der Kraft oder des wirkenden Prinzipes alles Geschehens sei. Dieses Bewegende selbst konnte von Thales noch nicht wohl unter einer andern Form oder Vorstellung gedacht werden als entweder unter der der Gottheit oder der Seele. Nach der älteren religiös-theologischen Ansicht wurde die Materie bewegt von der ausser ihr stehenden oder als ein selbständiges lebendiges Wesen hypostasirten persönlichen Kraft der Gottheit. Der Hylozoismus aber, oder die Lehre von der untrennbaren Immanenz des Bewegenden im Bewegten, der Kraft im Stoffe bezeichnet den Anfang einer philosophischen oder objectiv wissenschaftlichen Betrachtung der Welt. Der Stoff selbst führt dasjenige aus, was sonst dem freien Wirken der Gottheit oder der menschlichen Seele zugeschrieben wird. Kein Stoff ist ohne Kraft und die bewegende Ursache des Geschehens liegt im Stoffe selbst, dieses ist der tiefere Inhalt jener Sätze des Thales. Durch den Nebel der theologischen Vorstellungen hindurch sieht Thales mit nüchternem Auge den sinnlichen Stoff selbst als Grund seiner Bewegungen an, obgleich sein Denken noch an die gegebenen Vorstellungsformen von der Natur des Bewegenden gebunden erscheint.

14. Anaximander.

Der zweite Philosoph der Schule ist Anaximander von Milet, welcher in anscheinendem Gegensatze zu Thales statt eines bestimmten einfachen wirklichen Stoffes ein an sich unbestimmtes, neutrales oder abstractes Element unter dem Namen des *ἄπειρον* als das sinnliche Grundwesen aller anderen Dinge bezeichnet. Die Keime oder Wurzeln dieser letzteren sind nach Anaximander schon im Urwesen selbst enthalten gewesen, so dass es einer blossen Ausscheidung derselben bedurft hat, um die wirkliche Welt aus ihm entstehen zu lassen. Was dort Gold war, ist auch hier Gold, was dort Erde, auch hier Erde u. s. w. Mit dieser ganzen Theorie aber greift Anaximander wie es scheint zunächst wiederum zurück zu der älteren Lehre vom Chaos als einem in sich selbst gemischten oder die einzelnen Bestandtheile der wirklichen Welt bereits vorgebildet in sich enthaltenden Urwesen. Während aber das Chaos ein in sich selbst todter, finsterer und unbeweglicher Zustand war

aus welchem nur durch die Thätigkeit der Götter die wirkliche Welt entstand, so besitzt dagegen das materielle Urwesen im Sinne des Anaximander die Eigenschaft einer selbstlebendigen, alle anderen einzelnen Dinge oder Stoffe aus seinem Schoosse entwickelnden und wiederum in sich zurücknehmenden, sowohl zeugenden als vernichtenden Kraft. Hierbei drückt sich der Philosoph in charakteristischer Weise so aus, dass die einzelnen Dinge zur Strafe ihrer Entfremdung aus dem Urwesen später wiederum in dieses aufgehoben oder zurückgezogen würden; eine Art von physikalischem Sündenfalle, bei welchem ihm das Urwesen selbst immer als das Höhere, Vollkommnere und fortwährend Beharrende galt gegenüber dem Wechsel der einzelnen Dinge. Das Urwesen des Anaximander besass im Wesentlichen die Eigenschaft einer Alles umschliessenden und mit sich erfüllenden Kraft im Gegensatze zu der uns unmittelbar entgegentretenden Menge der einzelnen wirklichen Stoffe. Das Denken des Thales bewegte sich in dem Gegensatze eines einfachen wirklichen Grundstoffes, des Wassers, zu der Menge aller anderen abgeleiteten oder konkreteren Stoffe. Anaximander dagegen stellte der Gesammtheit der wirklichen Stoffe überhaupt eine von ihnen allen verschiedene und doch ihnen potentiell gleiche physische Urkraft gegenüber. Auch er aber stellte sich doch, wie es scheint, seine Urkraft immer unter dem Bilde und nach der Analogie eines bestimmten einzelnen wirklichen Elementes, nämlich des Feuers, vor, da eben dieses in seinen allgemeinen Beschaffenheiten genau dem von ihm gesuchten Begriffe einer unbedingten theils zeugenden theils vernichtenden Naturkraft entsprach. Wie für Thales das Wasser, so ist für Anaximander das Feuer das für seine Vorstellung vom Grunde aller sinnlichen Dinge maassgebende Element gewesen. Der Urzustand der Welt war nach der Lehre von jenem ein wässriger, nach der von diesem ein feuriger. Die Theorie der Weltentstehung im Sinne des Thales war eine neptunistische, die im Sinne des Anaximander eine vulkanistische, ganz ebenso als auch in der Entwickelung der neueren wissenschaftlichen Geologie die einfachere und rohere Theorie des Neptunismus der tieferen und zusammengesetzteren des Vulkanismus zur Voraussetzung dient. Bei der Erklärung der Welt durch Anaximander spielt der Gegensatz des Feuers und Wassers eine entscheidende Rolle sein naturwissenschaftlicher Standpunct ist ein solcher, der auf einer tieferen und allseitigeren Erfassung des Verhältnisses der einzelnen Elemente beruht.

15. Anaximenes.

Der dritte Philosoph der Schule ist Anaximenes von Milet, welcher ebenso wie Thales unumwunden einen bestimmten einfachen Stoff und zwar die Luft als das Urwesen aller Dinge bezeichnet. Eigenthümlich ist bei Anaximenes namentlich dieses, dass er alle andern einzelnen wirklichen Stoffe aus einem blossen einfachen Prozesse der Verdichtung und Verdünnung seiner ursprünglichen oder unendlichen Luft entstehen lässt. Alles Andere ist entweder dichter oder dünner als Luft; auch ihm aber heisst die Luft als Urwesen das Unendliche oder Unbegrenzte, *ἄπειρον*, nur dass dieser Ausdruck bei ihm mehr die Bedeutung eines blossen Prädicates, bei Anaximander dagegen die einer Subjectsbestimmung des Urwesens zu besitzen scheint. Anaximander ging davon aus, dass das Urwesen ein *ἄπειρον*, ein allgemeiner, abstracter und von der konkreten Natur aller einzelnen Dinge verschiedener Stoff sein müsse, und wurde nur weiterhin dazu geführt, sich die Beschaffenheit dieses Urwesens nach der Analogie oder in der Weise des einzelnen sinnlichen Elementes des Feuers zu denken. Anaximenes dagegen ging von Anfang an von der Vorstellung des einfachen Stoffes der Luft als des Grundwesens aller Dinge aus und dachte sich denselben nur als einen in dem Sinne unendlichen oder unbegrenzten, dass durch seine blosse verdichtende oder verdünnende Verwandluug alle jene anderen wirklichen oder bestimmten Stoffe entstanden seien. Den Begriff des Urwesens als eines unbegrenzten, d. i. nicht in die Natur eines bestimmten einzelnen stofflichen Elementes eingeschlossenen, sondern eines potentiell oder in Rücksicht der möglichen Verwandlung allen anderen wirklichen Elementen gleichen behält Anaximenes in Gemeinschaft mit Anaximander bei; aber er betont wiederum so wie Thales dieses, dass die Beschaffenheit jenes Urwesens an sich eine einfache oder der eines bestimmten einzelnen Elementes, der Luft, gleichartige sein müsse. Nach der Lehre des Anaximander waren die generellen oder Artbeschaffenheiten der wirklichen Elemente bereits im Urwesen enthalten, während sie nach der des Anaximenes durch eine blos graduelle Verwandlung der an sich einfachen Natur des letzteren hervorgetreten waren. War es aber bei dem Elemente des Feuers die Eigenschaft des Wirkenden gewesen, durch die es sich für Anaximander als Ausdrucksweise der Natur des Urwesens

empfahl, so ist es dagegen bei der Luft der Charakter des Immateriellen oder Geistigen, der sie für die Auffassung des Anaximenes als das Urelement aller Dinge erscheinen lässt. Aller eigentlichen Materie überhaupt ist die Natur der Luft als eines unsichtbaren und unfassbaren Wesens entgegengesetzt. Wie das Feuer der Repräsentant des Prinzipes der Kraft, so ist die Luft derjenige des Prinzipes des Geistes innerhalb der elementarischen oder stofflichen Wirklichkeit selbst. Die drei Elemente Wasser, Feuer und Luft bilden rücksichtlich des Grades ihrer inneren Feinheit oder Vollkommenheit eine aufsteigende Reihe. Nur das vierte Element aber, das der Erde, konnte als das in sich selbst theils unbewegte, theils vielartige von keinem dieser Philosophen in die Stelle des Urprinzipes erhoben werden. Die Reihenfolge der drei anderen Elemente aber bezeichnet den allgemeinen Gang des Fortschrittes des Denkens innerhalb der Schule. Die Begriffsbestimmung oder die Vorstellung von der Natur des Urwesens wird eine andere mit dem Aufsteigen zu einem höheren und feiner gearteten Element. Das Geistige im Menschen war als das ihn Bewegende nach Anaximenes die ihm inwohnende oder von ihm eingeathmete Luft. Ebenso aber dachte er sich überhaupt die Luft als das Bewegende in der Welt oder es war im Allgemeinen dieser ihr inwohnende Charakter der unbedingten Beweglichkeit, der sie ihm für den von ihm geforderten Begriff des Urwesens empfahl. Das Wasser war das Ernährende, das Feuer das Wirkende, die Luft das Bewegliche. Nach der Anschauung des Thales mochte die Welt wie eine Pflanze aus einem wässrigen oder feuchten Urzustande hervorgegangen sein; nach der des Anaximander mochten sich aus einem brennenden oder vulkanischen Urgrund ihre einzelnen Elemente von einander abgeschieden haben; nach der des Anaximenes endlich mochte die Luft durch ihre fortwährend veränderliche, sich verdichtende und verdünnende Beweglichkeit der Grund aller anderen Verschiedenheiten der Dinge gewesen sein. Vielleicht wird auch gesagt werden dürfen, dass sich der erste dieser drei Philosophen das Wesen der Welt im Ganzen nach der einzelnen organischen Analogie des Lebens der Pflanze, der zweite nach der des Thieres, der dritte nach der des Menschen gedacht habe. Das Wasser ist der Repräsentant des einfachen physischen Stoffes an sich, das Feuer derjenige der activen oder wirkenden Kraft überhaupt, die Luft endlich der eines geistigen oder immateriellen

Lebensprinzipes neben der Gesammtheit des rein sinnlichen Daseins im Ganzen.

16. Die erste Entwickelungsreihe der griechischen Philosophie.

Die Entstehung des Vielfachen aus einem Einfachen war die allgemeine Basis oder Voraussetzung der Lehrweise der Schule. An sich aber war es schwer oder unmöglich zu denken, wie aus einem einzelnen sinnlichen Stoffe allein alle übrigen Stoffe entstanden sein sollten. Hatte daher zunächst Thales den allgemeinen Begriff der Lehrweise der Schule dadurch deutlich zur Erscheinung gebracht, dass er aus einem bestimmten einzelnen Stoff alles Andere entstehen liess, so trat dann sogleich weiter für Anaximander namentlich die Frage zur Beantwortung hervor, auf welche Weise denn eine Entstehung des wirklichen mannichfaltigen Vielen aus jenem angenommenen ursprünglichen Einen erklärt oder gedacht werden könne. Der Begriff eines sinnlichen Urwesens, wie er sich damals darstellte, musste überhaupt ein doppeltes allgemeines Moment in sich vereinigen, einmal dieses, dass er eine bestimmte Antwort gab auf die Frage nach dem ursprünglichen Grund oder der wahren ursprünglichen Beschaffenheit des Vielen, andererseits dieses, dass eben aus ihm der Hervorgang des letzteren als möglich erscheinen konnte oder es musste theils das Urwesen ein an sich selbst einfaches, theils aber ein der Menge des übrigen Vielen gewissermassen schon gleichartiges, weil dieselbe dann aus sich entwickelndes, sein. Die erste dieser beiden Seiten des Urwesens ist es, welche sich in der Lehre des Thales, die zweite, welche sich in der des Anaximander vorzugsweise betont oder hervorgehoben findet. Theils bedurfte man eines einfachen stofflichen Jenseits, theils eines Aufschlusses über den Hervorgang des wirklichen vielartigen Diesseits aus demselben. Die reine Idee eines solchen Jenseits wurde zuerst durch Thales hingestellt, während dann Anaximander die Brücke zwischen ihm und dem Diesseits zu schlagen versuchte. Deswegen verlegte er die Keime oder Rudimente der wirklichen Stoffe in das Urwesen selbst, so dass es also nicht einer eigentlichen Umwandlung, sondern blos einer Ausscheidung derselben zu der Entstehung der Welt bedurfte. Eigentlich aber war hierdurch das Viele des Stoffes selbst noch nicht erklärt, sondern dasselbe

nur an einen anderen ursprünglicheren und entlegeneren Ort zurückgeschoben worden. Eben dieses aber war das Motiv für den Standpunct der Lehre des dritten Philosophen, des Anaximenes, in der sich das Moment der Einfachheit des Urwesens mit dem der unbedingten rein graduellen Verwandlungsfähigkeit desselben vereinigt. Anaximenes bildet insofern die höhere Einheit der beiden entgegengesetzten Fassungen des Urwesens bei Thales und bei Anaximander. Wie aber Anaximander gewissermassen an die ältere Theorie vom Chaos als einem in seinen Elementen gemischten Urwesen, so greift dann ähnlich Anaximenes in einer höheren und reflectirteren Weise an die Lehre des Thales von einem in sich selbst einfachen Grundstoff zurück und es findet insofern zwischen diesen vier Standpuncten ein Verhältniss des regelmässigen Wechsels zweier entgegengesetzter Auffassungen des sinnlichen Urprinzipes statt. Eine jüngste und letzte Stufe dieser ganzen Bewegungsreihe aber wird bezeichnet durch den Standpunct des Diogenes von Apollonia, eines schon in eine spätere Zeit fallenden Eklektikers, welcher im Wesentlichen immer auf der Lehrmeinung des Anaximenes fussend, mit dem sinnlichen Urstoffe desselben, der Luft, verschiedene, der reinen Lehrweise der Schule fremde Prädicate, Vernunft und Selbstbewusstsein, in Verbindung bringt, eben hierdurch aber den Punct der eigenen Selbstauflösung jener Lehre in sich vertritt. Alle diese fünf Stufen oder Standpuncte aber bilden die erste allgemeine Entwickelungsreihe der griechischen Philosophie, deren bezeichnender Charakter in der Aufsuchung eines bestimmten einfachen sinnlichen Urwesens zur Erklärung des wirklichen Vielen besteht.

17. Die Pythagoräische Schule.

Die zweite Schule ist die Pythagoräische, mit welcher das Prinzip der Philosophie von dem ionischen Osten Griechenlands nach dem in der Hauptsache dorischen Westen, Unteritalien, übergeht. Pythagoras, selbst ein Ionier, fand in dem mehr ernsten und innerlichen Sinne der Dorier den geeigneten Boden für die Begründung seiner Schule und Lehre. Die ganze äussere Physiognomie dieser zweiten Schule aber ist insofern eine durchaus andere als die der vorhergehenden ionischen, als dieselbe zugleich in der Eigenschaft eines ausgedehnten und fest geschlossenen Bun-

des mit bestimmten weitgreifenden ethisch-socialen Tendenzen in das äussere praktische Leben der damaligen Zeit heraustritt. Der Pythagoräische Bund aber in seinen auf geistig wissenschaftliche Bildung und sittlich religiöse Weihe gegründeten Einrichtungen war durchaus das äussere praktische Abbild des inneren theoretischen Charakters seiner Lehre. Das Auftreten des Pythagoräischen Bundes aber fiel in die Zeit einer allgemeinen Umbildung des politischen Verfassungslebens der einzelnen unteritalischen Staaten herein. Wie Pythagoras, so gingen auch andere gleichzeitige Gesetzgeber der dortigen Welt, Zaleukus, Charondas u. s. w. von gewissen allgemeinen ethischen Begriffen bei der Begründung des Gemeinwesens ihrer Staaten aus. Für sie Alle aber war doch immer ihre besondere Staatsgemeinde oder ihr engeres Vaterland dasjenige, um welches es sich eigentlich handelte. Der Pythagoräische Bund hingegen war eine sich über eine ganze Mehrheit von Orten zugleich erstreckende Vereinigung Einzelner zu einem höher geweihten geistig innerlichen Leben oder es war für ihn die sittliche Idee als solche das entschieden Höhere als der besondere wirkliche Staat. Hierdurch aber trat derselbe mit dem allgemeinen Grundcharakter des griechischen Lebens, für welches der Staat oder das besondere Vaterland das Höchste war, in einen entschiedenen Widerspruch, ein Widerspruch, der zuletzt zur gewaltsamen Vernichtung und Zersprengung des Bundes führte. Ueberhaupt aber hat die ganze Erscheinung des Pythagoräischen Bundes etwas örtlich und zeitlich Fremdartiges in der damaligen Welt; denn einmal erinnert das persönliche Auftreten des Pythagoras selbst und der mönchische Charakter seines Bundes sehr auffallend an das feierliche und mystisch geheimnissvolle, der heiteren griechischen Sitte abgewandte Wesen des Orientes, während andererseits in dem letzteren als einer rein abstracten oder ausserhalb jeder gegebenen politischen Grenze stehenden Lebensvereinigung Einzelner eine verfrühte Vorstufe der späteren religiösen Gemeinschaft der Christen erblickt werden darf. Durch die Zersprengung des Bundes aber wurde der fruchtbringende Saame des philosophischen Denkens und wissenschaftlichen Forschens auch weiterhin über andere Theile Griechenlands verbreitet. Für uns aber ist die Lehre des Pythagoras und die seiner Schüler der Hauptsache nach eine und dieselbe, da sich das den Einzelnen unter diesen letzteren Angehörige in ihr nicht wohl mehr von der jenes ersteren unterscheiden lässt.

18. Der Pythagoräische Lehrbegriff.

Das allgemeine Prinzip oder die Wesenheit, *οὐσία*, aller Dinge war nach der Lehrweise der Pythagoräer die Zahl. Ihre ganze Weltanschauung war eine mathematische im Unterschied von der rein naturwissenschaftlichen der Milesischen Schule. Die Mathematik überhaupt fand in den Pythagoräern ihre erste wissenschaftliche Begründung. Dass die Welt überhaupt noch etwas Anderes sei als der blosse sinnliche Stoff, wurde von ihnen zuerst erkannt. Den Milesiern erschien die Welt unter dem Gesichtspunct des Stoffes, während sie von den Pythagoräern in Rücksicht ihrer Form zu begreifen versucht wurde. Dass die Welt etwas Geordnetes sei, war die allgemeine Grundvorstellung ihrer Philosophie. Ihre Gesammtanschauung von derselben war die von einer kunstvollen und wohleingerichteten Maschine. Die Maschine aber hat das an sich, dass sie in allen ihren wirklichen Theilen und Verhältnissen die Erscheinung oder der identische Abdruck eines Systems abstracter mathematischer Elemente und Formeln ist. Das Reale wird hier erklärt oder begriffen aus einer anderen mit ihm einstimmigen Sphäre des Geistigen oder Idealen. Gingen die Milesier bei ihrer Erklärung der Welt von der Analogie gewisser einzelner organischer Naturerscheinungen aus, so legten dagegen die Pythagoräer hierfür die Vorstellung von einem abstract verstandesmässig eingerichteten kunstmässigen Mechanismus zum Grunde. Die Welt war für jene ein blosses Naturwesen, während sie für diese als eine geistig geordnete Totalität oder als ein Kunstwerk erschien. Das Denken der Milesier bewegte sich ausschliessend innerhalb der Sphäre der sinnlichen Realität des Stoffes, während für die Pythagoräer der Sphäre der Realität diejenige der abstract geistigen oder mathematischen Idealität als ein erklärender Hintergrund an die Seite trat. Das Urwesen der Milesier war ein sinnliches Element, das der Pythagoräer ein geistiges Prinzip, die Zahl oder die allgemeinen Verhältnisse der Mathematik. Die Zahl aber ist an sich der Ausdruck des Geordneten oder des regelmässig und einheitlich Gestalteten in den Dingen. Dass in der Welt Alles zuletzt mathematisch eingerichtet sein müsse, ist eine allgemeine Wahrheit, die von den Pythagoräern zuerst erkannt worden ist und die durch die neuere Wissenschaft schon bisher in immer weiterem Umfange bestätigt worden ist und noch

ferner bestätigt werden wird. Alle genaue und exacte Erkenntniss des Wirklichen beruht wesentlich mit auf der Ergründung des dasselbe durchdringenden mathematischen Elementes. Die Wirklichkeit zu erkennen heisst zuletzt nichts Anderes, als sie in allen ihren Verhältnissen mit Genauigkeit zu berechnen. In der Zahl glaubten deswegen die Pythagoräer ein unbedingt sicheres wissenschaftliches Fundament zu besitzen. Der charakteristische Ausdruck für dieses ihr Prinzip aber war nicht sowohl der des ἀρχή oder des Ursprunges als vielmehr der der οὐσία oder der Wesenheit in den Dingen; denn es handelte sich für sie im Ganzen ungleich weniger um die Erklärung der thatsächlichen Entstehung als vielmehr um die der formalen oder geistigen Einrichtung der Welt. Dieses höhere Einfache der Pythagoräer aber, die Zahl, war in sich selbst ein solches, welches einen weitern Reichthum des Mehrfachen oder ein ganzes System von einzelnen konkreten Verhältnissen seiner Glieder in sich einschloss, in dem es der Gesammtheit des Wirklichen gleich gesetzt oder als reiner Ausdruck und ansichseiende Wesenheit derselben behauptet werden konnte. Der innere Widerspruch in der Lehrweise der Milesier war der, dass aus einem in sich Einfachen alles andere Vielfache entstanden sein sollte. Daher waren sie geneigt, in das angenommene Einfache selbst schon die potentielle Anlage für das wirkliche Vielfache zu verlegen. Schon Anaximenes und Diogenes aber bildeten mit ihren quantitativen und geistigen Bestimmungen über das Urwesen eine gewisse Annäherung an den Standpunkt der Pythagoräischen Lehre. Eine idealistische oder geistige Betrachtung der Welt trat in dieser letzteren als einer specifisch dorischen Richtung des Philosophirens der sinnlich realistischen jener früheren Jonier gegenüber.

19. Die Pythagoräische Zahlentheorie.

Eine gewisse Unklarheit in der Fassung des Verhältnisses der Zahlen zur wirklichen Welt lag in dem Wesen des Pythagoräischen Prinzipes Ihre ganze Weltauffassung war in der That ebenso sehr eine mystisch symbolische als eine wissenschaftlich exacte. Die Zeit für die Betrachtung der Welt mit dem Auge des reinen Verstandes war jetzt noch nicht gekommen. Das Verstandesmässige was an ihr erkannt worden war, erfüllte die Phantasie mit der Ahnung

eines tiefen geistigen Geheimnisses im Wesen der Welt. Man wusste, dass die Welt etwas Anderes sei als ein blosser sinnlicher Stoff, aber man hatte sie noch nicht begriffen als die untrennbare Erscheinung eines ihr selbst inwohnenden verstandesmässigen oder wissenschaftlichen Gesetzes. Jenes Geistige, welches man ahnte, stand noch an einem anderen Orte als innerhalb der sinnlich gegebenen oder stofflichen Wirklichkeit selbst. Die Erscheinungen oder der Inhalt der Welt wurden erkannt noch nicht in der Form des Begriffes, sondern nur in der des Symboles. Begriff und Symbol aber verhalten sich zu einander wie ein wirkliches Bild und ein Vergleich. Die Dinge der Welt und ihre Verhältnisse wurden verglichen mit der Natur und den Verhältnissen der Zahlen. Die Zahl aber war damals die rohe Ausdrucksform oder das Surrogat des wissenschaftlichen Begriffes. Die Welt war eine Erscheinung von Zahlen, noch nicht aber eine solche von Begriffen oder Gedanken. Das Geistige aber was in der Zahl liegt oder dem sie zum Ausdruck dient, ist immer blos das der äusseren oder mechanischen Ordnung in der Welt. Immer ist die Welt als ein blosses System von Zahlenverhältnissen gedacht noch etwas uns selbst oder dem menschlichen Geiste Aeusserliches und Fremdes. Die Zahl als Substanz der Welt hingestellt macht allerdings den Eindruck des Festen, Abgeschlossenen, Sicheren und Klaren; aber es ist doch immer nur die eine, die rein quantitative Seite ihres Wesens, welche sie in sich auszudrücken vermag. Alles Qualitative oder den Begriffen des Denkens Homogene bleibt von ihr ausgeschlossen oder wird nicht durch sie berührt. Eben hierin aber liegt das Rohe, Gewaltsame und dürftig Beschränkte der Pythagoräischen Zahlentheorie. Zwar suchten sie auch das Qualitative der Welt zu bestimmen und zu begreifen durch gewisse Verhältnisse aus der reinen Quantität oder der Region der Zahlen. In allem Qualitativen regiert als höchstes Prinzip der Eintheilung das Verhältniss des Gegensatzes und zwar ist an sich immer von zwei einander entgegengesetzten Seiten oder Theilen die eine die stärkere, bessere, höhere oder irgendwie vollkommnere als die andere. Von dieser Beobachtung ausgehend erblickten die Pythagoräer in dem arithmetischen Gegensatze des ungeraden und des geraden Zahlenelementes den höchsten symbolischen Ausdruck oder Vertreter aller anderen den qualitativen Inhalt der Welt erfüllenden Gegensätze. Das Ungerade aber war hierbei immer das Höhere, Edlere und Vollkomm-

nere als das Gerade. Auch den einzelnen einfachen Zahlen als solchen legten sie eine bestimmte symbolische Bedeutung bei. Dieses Alles war nicht gerade ungeschickt und entbehrte auch in seinem Kern nicht durchaus einer gewissen inneren Wahrheit. Denn in der That beherrscht jede der einfachen Zahlen häufig einen gewissen Kreis von Verhältnissen der qualitativen Wirklichkeit und kann insofern nicht mit Unrecht als der Repräsentant einer gewissen Idee oder eines Prinzipes der Einrichtung in den Dingen angesehen werden. Die Zwei aber und mit ihr das gerade Zahlenelement überhaupt erschien ihnen als der Ausdruck der weniger guten, negativen oder feindlichen Seite in den Dingen, weil sie eben das an sich Viele, in sich Gespaltene und Zerrissene oder der Eins als der Ausdrucksform des in sich Geschlossenen und Geordneten überhaupt Entgegengesetzte ist. Diese letztere als die Spitze und das Element des ganzen Zahlensystems war ihnen überhaupt der höchste symbolische Vertreter ihres ganzen Prinzipes. In der ganzen Pythogoräischen Metaphysik oder Zahlentheorie lassen sich überhaupt mehrere einzelne Puncte oder Abtheilungen unterscheiden: einmal die Lehre von der Bedeutung und dem Wesen der Zahlen an sich, zweitens der Versuch, die Verhältnisse des Raumes oder der geometrischen Quantität mit Hülfe der beiden Kategorieen der Grenze und des Unbegrenzten aus den Zahlen zu entwickeln: drittens, der Versuch, unter Anschluss an die Raumlehre, die stofflichen Elemente und ihre Beschaffenheiten selbst auf das Wesen gewisser einfacher geometrischer Körper zurückzuführen. Von der höchsten Spitze des Systems, der Eins, aus, die auch als der Vereinigungspunct des Ungeraden und des Geraden erschien, sollte abwärts der ganze übrige Inhalt der Welt entwickelt oder construirt werden. In der Lehre von der Harmonie der Sphären endlich wurde durch sie die Welt als ein ästhetisches Ganzes oder ein sich nach einem musikalischen Rhythmus bewegendes Kunstwerk bezeichnet.

20. Die Eleatische Schule.

Die dritte Schule ist die Eleatische, welche in Elea, einer Corinthischen Pflanzstadt Unteritaliens, ihre Heimath hatte. In dieser erreicht die ganze für die damalige Zeit charakteristische Bewegung zur Aufsuchung eines höchsten und unbedingten Einen ihre

Spitze. Das Eine im Sinne der Eleatischen Philosophie aber ist weder wie dasjenige der Milesier ein physisches Element oder eine thatsächliche sinnliche ἀρχή noch auch wie das der Pythagoräer ein irgendwie näher bestimmtes ideales Prinzip oder eine ansichseiende geistige Substanz und Wesenheit in den Dingen, sondern vielmehr ganz ausschliessend nur sein eigener reiner und leerer formaler Begriff selbst, dessen alleiniger Inhalt der des specifischen Gegentheils oder der contradictorischen Negation der Gesammtheit alles wirklichen oder einzelnen sinnlichen Vielen ist. Auch die Eleaten haben mit den beiden früheren Schulen dieses gemein, dass sich ihr Denken in dem Gegensatze des wirklich gegebenen Vielen und eines andern angenommenen oder postulirten höheren Einen bewegt. Aber bei ihnen ist dieses Eine weder der Ursprung noch auch die Wesenheit, sondern allein das schlechthin Andere jenes Vielen selbst. Das Eine der Milesier und der Pythagoräer war ein seiner Anlage oder seinen Beschaffenheiten nach dem wirklichen Vielen Gleichartiges, während dasjenige der Eleaten ein hiervon unbedingt und schlechthin Verschiedenes ist. Das Viele aus dem Einen erklären zu wollen, war überhaupt die Meinung und der Zweck der Lehre von jenen. Die Momente des Einen und Vielen aber hatten nach der Lehre von diesen überhaupt nichts mit einander zu thun, sondern standen sich als zwei schlechthin unvereinbare und schroff auseinander fallende Beschaffenheiten der Welt gegenüber. Diese ganze Lehre der Eleaten aber ist eben darum merkwürdig, weil in ihr das menschliche Denken zuerst zu solchen Resultaten gelangt, die mit dem was uns der sinnliche Augenschein bietet, in einem schneidenden und unauflöslichen Widerspruch stehen. Die Welt ist eine andere für das Denken des Verstandes und für die greifliche Vorstellung unserer Sinne. So wie sie dieser letzteren erscheint, so kann sie vom Denken nicht erkannt oder begriffen werden. Dass die Welt an sich eine andere sei als wie sie unseren Sinnen erscheint, ist darum eine der wesentlichsten Behauptungen der Eleatischen Philosophie. So wie sie an sich ist oder vom Denken begriffen wird, ist sie das Eine, so wie sie den Sinnen erscheint aber, das Viele. Dass das Viele als solches oder die Wirklichkeit wie sie uns erscheint, ein in seinen Beschaffenheiten in sich Widersprechendes und darum der Erklärung Bedürfendes sei, war der allgemeine Ausgangspunkt oder das erste bedingende Motiv für die Lehrweise der früheren Schulen gewesen. Hierbei aber hatten dieselben immer stillschweigend vorausgesetzt,

dass diese seine Natur aus einem anderen höheren Einen müsse abgeleitet oder erklärt werden können. Dem gegenüber aber lehrten die Eleaten, dass jenes, das specifische Viele, ein in sich schlechthin Widersprechendes und durchaus Unerklärbares, weil in seinen Beschaffenheiten dem Gesetze des logischen Denkens oder des Verstandes überhaupt Entgegengesetztes sei. Demnach gab es hier der Gedanke überhaupt auf, die Wirklichkeit so wie sie unmittelbar ist oder unseren Sinnen erscheint, auflösen und begreifen zu wollen. Die Eleatische Lehre ist der Punct, wo der menschliche Geist zuerst irre wird an der ihm gestellten Aufgabe, die Welt durch den Gedanken zu begreifen oder wo er die wahren und anundfürsichseienden Schwierigkeiten, welche dieselbe einer jeden Erklärung durch den Verstand entgegenzustellen scheint, zuerst entdeckt. Die Lehre der Eleaten ist daher im Unterschied von der der früheren Schulen nicht eine Erklärung sondern eine einfache Verwerfung des Vielen oder der Wirklichkeit wie sie uns erscheint. Das Denken und die Anschauung oder das geistige und das sinnliche Vermögen des menschlichen Erkennens, fallen ebenso wie in der Aussenwelt die beiden Momente des Einen und Vielen, unbedingt und zusammenhangslos aus einander. Das erstere dieser beiden Vermögen ist der Seite des Einen, das letztere der des Vielen in den Dingen adäquat: denn nur jenes ist als das unbedingt Einfache dasjenige, welches ohne inneren Widerspruch von uns gedacht werden kann. Der Widerspruch also oder die Zusammenhangslosigkeit des Einen und Vielen ist überhaupt das Prinzip und der Standpunct der Eleatischen Lehre. Die Idee des Einen aber, welche von den Milesiern als Stoff, von den Pythagoräern als Zahl gedacht worden war, wurde von ihnen gefasst als ein reiner oder formaler Begriff und es schloss dieselbe eben darum hier jede Möglichkeit einer Vermittelung mit der ihr gegenüberstehenden Idee des Vielen von sich aus.

21. Der Eleatische Lehrbegriff.

Der Lehrbegriff der Eleatischen Schule ist ein solcher, der in seinem Wortlaute der ganzen natürlichen oder unmittelbaren Anschauung des Menschen von der Welt widerspricht. Dieser Lehrbegriff in seiner strengsten und eigentlichsten Fassung lautet: Nur das Sein ist, das Nichtsein aber ist nicht. (εἶναι ἔστι, μὴ εἶναι

οὐκ ἔστι.) Dieser Satz, der im Deutschen nichts sein würde als eine leere Tautologie, gewinnt durch den Unterschied der beiden griechischen Negationen μὴ und οὐ eine tiefe und inhaltreiche Bedeutung. Das specifisch Nichtseiende, μὴ ὄν, ist den Eleaten die technische Bezeichnung für das sogenannte Viele, d. h. die Welt des sinnlichen Scheines oder das im gemeinen Sinne des Wortes Wirkliche oder Seiende. Eben dieses Viele erschien ihnen auch unter dem Gesichtspuncte eines unausgesetzt Fliessenden, Schwankenden oder Werdenden. Dass alle Veränderung, d. h. also überhaupt das Viele in der Form der Zeit, etwas mit sich Widersprechendes und darum Undenkbares sei, war ein Hauptsatz ihrer Lehre. Es kann nicht gedacht werden, dass eine und dieselbe Sache ihre Beschaffenheiten wechsele, weil sie dann zu verschiedenen Zeiten eine andere sein müsste als sie ist. Die nothwendige Einheit einer Sache mit sich geht verloren, so wie ihre Beschaffenheit zu verschiedenen Zeiten eine andere ist. Aus der Veränderung eines und desselben Urwesens aber hatten die Früheren das gegebene Viele im Raume oder die Mannichfaltigkeit der Stoffe im Nebeneinander zu erklären versucht. Aber hier war das Viele doch immer nur auf einem anderen Wege wiederum in die Erklärung hereingezogen worden. Sollte das in sich einfache Urwesen der Grund des wirklichen Vielen sein, so musste es als diesem letzteren bereits gleichartig, demnach aber zugleich als nicht einfach gedacht werden, und es war sein ganzer Begriff insofern ein mit sich widersprechender. Wechselte aber das Urwesen oder irgend eine andere Sache sonst ihre Beschaffenheiten, so war sie überhaupt nicht mehr dieselbe, die sie eigentlich ist oder als die sie zuerst gedacht worden war. Der reine Begriff einer Sache schliesst aber überhaupt jede Veränderung an derselben von sich aus. Denn eine jede Sache kann überall eben nur dasjenige sein was sie ist, nicht aber zugleich etwas Anderes und hiervon Verschiedenes. Die Form alles Vielen aber ist überhaupt eine doppelte, die eine des Raumes und die andere der Zeit oder des Nebeneinander und des Nacheinander. Das Viele im Raume aber geht anscheinend unausgesetzt in einander über oder vertauscht seine einzelnen Beschaffenheiten mit einander. Daher ist dieses überhaupt das Reich des fliessenden Werdens oder des specifischen Nichtseins, als der fortwährenden Entfremdung der Dinge von sich und ihrem reinen Begriff. Dass aber dieses ganze μὴ ὄν auch ein οὐκ ὄν oder ein blos scheinbar

und nicht wirklich oder thatsächlich Daseiendes sei, war der eigentliche Sinn jener ihrer Behauptung. Das logisch Nichtseiende ist auch das der That nach Nichtseiende oder das Viele und Werdende, da es das begrifflich Unmögliche und Widersprechende ist, kann auch nicht die thatsächlich wahre und wirkliche Natur oder Beschaffenheit des Daseienden sein. Das wahre Sein der Welt aber ist nicht dasjenige, welches dem sinnlichen Augenschein, sondern dasjenige, welches der Vernunft oder dem Denken adäquat ist. Dieses specifische Sein aber ist das Eine, ebenso wie jenes specifische Nichtsein das Viele. Nur das Eine ist, das Viele aber ist nicht, lautete daher auch die Formel ihrer Lehre. Der Inhalt der Eleatischen Lehre aber ist an sich in der That nur ein rein negativer, der einfach darin besteht, dass die wahre Beschaffenheit des Wirklichen eine andere sein müsse als sie uns erscheint. Der Gedanke entdeckte, dass die Wirklichkeit erfüllt war von Widersprüchen. Hieraus folgerte er, dass sie überhaupt nicht so sein könne als sie erscheint. Richtiger würde hieraus haben gefolgert werden dürfen, dass der Gedanke in sich selbst noch zu ungeschickt sei, die anscheinenden Widersprüche in der Welt aufzulösen und zu begreifen. Aber überhaupt ist der Mensch bei jedem Conflict mit der Welt geneigt, die Schuld weit eher auf das ihm gegenüberstehende Object als auf sich, das eigene innere Subject zu schieben. Es war der spröde Idealismus des harten und scharfen begrifflich verstandesmässigen Denkens, der sich an die gegebenen konkreten Beschaffenheiten der Welt stiess. Daher verlangte er nach einer anderen ihm selbst gleichartigen Seite oder Sphäre in den Dingen, der er aber noch keinen anderen Namen zu geben wusste als den des durchaus inhaltlosen, absoluten und unveränderten Einen. Dieses Eine also war der objective Ort oder das anundfürsichseiende Gegenbild des begrifflichen Denkens, der aber zunächst nur noch von seiner rein negativen oder ausschliessenden Seite gegen das sinnliche Viele gefasst worden war.

22. Die Entwickelung der Eleatischen Schule.

Die Entwickelung der Eleatischen Schule vollzieht sich ebenso wie die der Milesischen in einer Reihenfolge einzelner Stufen. Stifter der Schule ist Xenophanes aus Kolophon, dessen ganzer

Ausgangspunct zunächst noch ein mehr theologischer als philosophischer war. Sein entscheidendes Verdienst besteht in einer für die damalige Zeit ungemein freien und umsichtigen Kritik des herrschenden Gottesbegriffes. Die Mehrheit der Götter, ihr Entstehen und Vergehen so wie alle sonstige Vorstellungszuthat widerspricht dem reinen Begriffe der Gottheit. Wie bei den Milesiern Thales, so tritt auch hier Xenophanes zuerst mit Entschiedenheit aus dem Kreise der religiös-populären Vorstellungen heraus. Der Gottesbegriff bei Xenophanes aber war nur die Benennung für das von ihm gesuchte höchste metaphysische Eine. Das Eine der Milesier war ein solches innerhalb der physischen Welt, das der Eleaten ein solches jenseits derselben oder ein reiner abstracter und metaphysischer Begriff. Das Verhältniss des angenommenen Einen zum wirklichen Vielen wurde von Xenophanes noch ebenso wenig wie von Thales näher bestimmt. Alles aber löste sich für ihn auf in die Idee eines einzigen leidenlosen oder physisch unbewegten göttlichen Grunddaseins, welches ihm die Substanz oder Basis des veränderlichen sinnlichen Vielen zu bilden schien. Der zweite Philosoph aber, Parmenides, stellte die Welt des geistigen Einen und die des sinnlichen Vielen oder die des Seins und des Scheines als zwei selbstständige oder getrennte Sphären einander gegenüber und er brachte insofern ebenso als dieses bei den Milesiern durch Anaximander geschah, den Lehrbegriff der Schule zu seiner reinsten und ausgeprägtesten Vollendung. Das Eine, welches bei Xenophanes noch unter der bestimmten Bezeichnung der Gottheit erschien, ist für ihn der alleinige und wahre Begriff seiner selbst geworden, ebenso wie auch Anaximander das sinnliche Urwesen durch eine reine Begriffsdefinition zu bestimmen versucht. Indem aber Parmenides den Charakter des Einen als den des Gedankenmässigen bezeichnet, unterscheidet er es seiner Qualität nach bestimmt von allem dem was in die sinnliche Anschauung fällt oder es ist dasselbe ebenso wie bei jenem das ἄπειρον etwas schlechthin Anderes als die Dinge der diesseitigen Welt. Zugleich aber sucht Parmenides die Welt des Scheines oder des sinnlichen Diesseits als etwas wenigstens in der Anschauung Existirendes physikalisch zu erklären, indem er dem geistigen oder metaphysischen Einen entsprechend, in ihr ein anderes sinnliches oder physisches Eine als Basis oder Substanz aller Veränderungen annimmt. War nun hierin an und für sich ein gewisser innerer Widerspruch oder eine Art von Concession und Rückfall

in das Prinzip der sinnlichen Physik enthalten, so bringt ferner der dritte Philosoph der Schule, Zeno, ähnlich wie unter den Milesiern Anaximenes, das Prinzip derselben zu seiner rücksichtslosesten und consequentesten Anwendung, indem er an ihm allein die negative Seite hervorhebt oder es als das schlechthin und ausschliessend Seiende gegenüber dem ganzen Umfange des Vielen durchzuführen versucht. Der glänzendste und schlagendste unter den Beweisen Zenos gegen die Realität des Vielen ist der aus der unendlichen Theilbarkeit des Raumes entnommene gegen die Bewegung. Die Frage nach der Bewegung aber ist allerdings der entscheidende Mittelpunct aller eigentlichen Metaphysik. Hier hatte der kecke Scharfsinn der Eleaten dasjenige Phänomen angegriffen und für das Auge des Verstandes zerstört, auf welchem zuletzt alle unsere sinnliche Vorstellung von dem Vielen in den Dingen beruht. Ein vierter Philosoph endlich, Melissus, bezeichnet, indem er den Begriff des Einen wiederum mit fremdartigen sinnlichen Vorstellungen versetzt, ähnlich wie unter den Milesiern Diogenes, den Standpunct des Verfalles oder der eigenen inneren Selbstauflösung der Schule. Die Reihe der vier Eleatischen Philosophen aber schliesst sich in demselben Sinne an die Wurzel des Pythagoräischen Mysticismus als eine Fortsetzung an wie diejenige der Milesischen aus jener der Orphischen Lehre vom Chaos als eine solche hervorging und es tritt daher überhaupt diese ganze älteste Philosophie der Griechen in zwei aus je fünf Gliedern bestehende entgegengesetzte Hauptreihen, die eine von sinnlich realistischem, die andere von geistig idealistischem Charakter, unter denen jene dem östlichen, diese aber dem westlichen Theile Griechenlands angehört, aus einander.

23. Die Motive der Lehre Heraklits.

Eine entscheidende Wendung in dem Gange der ganzen damaligen philosophischen Speculation wurde herbeigeführt durch die Lehrweise Heraklits des Dunkeln von Ephesus. Unter allen Philosophen vor Sokrates ist dieser gewiss der tiefsinnigste und bedeutendste. Die Lehre Heraklits aber bildet im Allgemeinen eine Vereinigung des Idealismus und Realismus der beiden vorhergehenden Richtungen. In der Eleatischen Lehre selbst aber war eine bestimmte Nöthigung

zum Hinausgehen über ihren exclusiv geistigen oder das Recht der sinnlichen Anschauung unbedingt von sich stossenden Standpunct enthalten. Allen verstandesmässigen Beweisen gegen das Viele zum Trotz bestand dieses in der Wirklichkeit doch. Die sinnliche Anschauung, obgleich an sich dem Gedanken widersprechend zeigte uns doch immer die Welt so wie diese eigentlich und der Wirklichkeit nach ist. Die durch Zeno bestrittene Möglichkeit der Bewegung wurde durch jeden gethanen Schritt vor Augen gestellt. Zeno selbst hatte sich nicht gescheut, in dem Satze: der fliegende Pfeil steht, den logischen Widerspruch oder das sich durch sich selbst aufhebende Undenkbare gewissermassen zum Prinzip seiner Philosophie zu erheben. Diese letztere hatte hierdurch fast den Charakter eines leeren Kunststückes oder einer blossen spitzfindigen Taschenspielerei angenommen. Ueberhaupt bestand das ganze Verdienst der Eleaten nur in der ersten Entdeckung, noch nicht aber in der wirklichen Lösung der allgemeinen metaphysischen Probleme der Welt. Es musste aber zunächst eine Formel aufgefunden werden, durch welche das Viele des sinnlichen Scheines wiederum als vernünftig oder mit dem Gedanken einstimmig hingestellt werden konnte. Die Rechtfertigung des Vielen als solchen musste gegenwärtig den ersten weiteren Schritt in der Bewegung der Philosophie bilden. Die ganze Bewegung zum Einen hatte sich in der Lehrweise der Eleaten und insbesondere des Zeno, zu einem solchen Höhepunkte der Abstraction erhoben, dass jeder Zusammenhang mit dem wirklichen Vielen für sie abgeschnitten oder unmöglich gemacht worden war. Von jener schwindelnden Höhe gab es überhaupt keinen Rückweg mehr und jeder, der das Eine anders fasste als im Sinne der unbedingten farblosen Negation fiel, wie Melissus, wiederum in den Abgrund des Widerspruches der früheren das Viele aus einem Einen entwickelnden sinnlichen Physik zurück. Die Sachlage war damals diese, dass weder das Viele mehr aus dem Einen erklärt noch auch das Eine im Gegensatz zu dem Vielen als das ausschliessend Seiende behauptet werden konnte. Der Widerspruch in der Lehrweise der Milesier war durch die Eleaten aufgedeckt worden, aber auch die Lehrweise von diesen hatte sich in dem Widerspruche einer die Wirklichkeit überhaupt unerklärt lassenden oder sie mit dem Rücken ansehenden Sackgasse verrannt. Den Ausweg aus diesem ganzen Conflicte zu finden war die Aufgabe der Lehre Heraklits. Dieser kehrte anscheinend wiederum zu dem Standpunkt und der Lehrweise

der früheren Jonier zurück und er ist daher häufig, wenn gleich ohne Berechtigung mit diesen in die Kategorie einer einzigen Schule zusammengefasst worden. Es war aber überhaupt eine neue Formel des Verhältnisses der beiden Momente des Einen und Vielen, um welche es sich handelte, da das erstere von ihnen weder wie bei den Milesiern als Grund noch wie bei den Eleaten als ausschliessendes Gegentheil des letzteren gedacht werden konnte. Der eigenthümliche speculative Kern der Heraklitischen Lehre aber wird allerdings durch das Dunkele seiner Ausdrucksweise zum Theil in den Schatten gestellt; jedoch sind es immer gewisse schlagende Aussprüche, aus welchen derselbe mit unzweifelhafter Sicherheit entnommen werden kann.

24. Der Lehrbegriff Heraklits.

Die Philosophie Heraklits darf ihrer allgemeinen Bedeutung nach bezeichnet werden als eine rein formelle oder Nominaldefinition der Wirklichkeit, so wie diese an sich oder unmittelbar genommen ist. Für ihn handelte es sich im Ganzen weder wie für die Milesier um eine Erklärung des actuellen Ursprunges, noch auch wie für die Pythagoräer um eine solche der formellen Einrichtung der Welt, noch auch konnte es ihm endlich wie den Eleaten um eine blosse Erkenntniss der inneren Widersprüche oder Undenkbarkeiten derselben zu thun sein, da eben dieses letztere Moment die aufzuhebende und zu überschreitende Basis oder Unterlage seiner Lehre bildete. Das Eine im Sinne der Lehre Heraklits — da sich auch sein Denken durchaus in dem Verhältnisse dieser beiden die ganze damalige Speculation einschliessenden höchsten Begriffe des Einen und Vielen bewegte — unterscheidet sich von der Fassung desselben Prinzipes bei den sämmtlichen früheren Schulen dadurch, dass es in keiner Weise etwas von dem Vielen Getrenntes und diesem äusserlich Gegenüberstehendes, sondern vielmehr etwas in ihm selbst Enthaltenes oder es seiner ganzen Totalität nach in sich Umschliessendes ist. Für den Standpunct Heraklits musste das Unwahre aller jener früheren Schulen in einer äusserlichen Absonderung oder Gegenüberstellung der nach seiner eigenen Lehre untrennbar verbundenen Momente des Einen und Vielen zu bestehen scheinen. Dem Dua-

lismus der sämmtlichen früheren Schulen tritt der Standpunct des Heraklit als ein reiner und unbedingter Monismus gegenüber. War aber das Eine zunächst bei den Milesiern als sinnlicher Stoff oder als physische Urkraft der Dinge, dann bei den Pythagoräern als Zahl oder ideal geistige Wesenheit des Inhaltes der Welt, endlich bei den Eleaten als reiner oder formaler Begriff seiner selbst im ausschliessenden Gegensatz gegen das Viele gefasst worden, so nimmt es nunmehr bei Heraklit die Eigenschaft eines blossen Momentes oder einer untrennbaren ideellen Seitenbestimmung in dem höheren Begriffe des Wesens oder der Totalität der Welt überhaupt an, in welcher Eigenschaft es sich hier mit dem anderen Moment, dem des Vielen, in einer durchaus unauflöslichen Weise vermählt oder vereinigt. Der Begriff der Welt nach Heraklit ist der einer höheren Totalität der beiden Momente oder Eigenschaften des Einen und Vielen. Nach der Lehrweise der Früheren waren das Eine und Viele getrennte Wesenheiten oder Substanzen, während sie nach der des Heraklit als blosse Eigenschaften im Begriffe der Welt als der einzigen Totalität mit einander zusammenfielen. Die Lehre des Heraklit also bildete namentlich einen entschiedenen Gegensatz zu der der Eleaten, indem statt des auseinanderfallenden Widerspruchs das untrennbare und sich wechselseitig fordernde Beisammen jener beiden Momente des Einen und Vielen ihren Inhalt ausmachte. Zugleich aber hatte die Heraklitische Lehre jene der Eleaten zu ihrer Voraussetzung, indem das Eine überhaupt zuerst als sein eigener reiner Begriff unter Entkleidung von allen näheren oder konkreteren Bestimmungen gefasst worden sein musste, ehe es in der Eigenschaft einer blossen Seitenbestimmung mit der Welt im Ganzen in Verbindung gebracht werden konnte. In der rein begrifflichen Fassung der Idee des Einen also lehnt sich Heraklit an den Standpunct der Eleaten an, nur dass eben dasselbe für ihn nicht die logische Eigenschaft eines Subjectes oder einer fürsichseienden substantivischen Existenz, sondern blos die eines Prädicates oder einer Charakterbestimmung in dem höheren Subjectsbegriffe der Welt überhaupt besitzt. Heraklit ist der erste Philosoph, der die Welt wirklich ansieht oder definirt als das was sie ist, eine organische Totalität des sämmtlichen zu ihr gehörenden Inhaltes oder eine Einheit, die eben nur auf dem Nebeneinanderbestehen und dem Zusammenwirken des ganzen mannichfachen in ihr eingeschlossenen Inhaltes beruht. Die Einheit des Einen und Vielen im Gegensatz zu

der bisherigen Entzweiung derselben ist das Prinzip seiner Lehre und er bildet mit dieser, deren allgemeiner Charakter insofern als ein ideal-realistischer bezeichnet werden darf, den Beginn einer neuen und höheren Entwickelungsreihe der griechischen Philosophie.

25. Die Weltanschauung Heraklits.

Unter allen einzelnen Sätzen und Aussprüchen Heraklits ist zunächst der von der Vergleichung der Welt mit einem Flusse für seine Lehrmeinung charakteristisch. Gerade in dem Fliessenden als solchen oder dem Werden und der Veränderung hatten die Eleaten das specifisch Nichtseiende oder das für den Geist und das vernünftige Denken Anstössige in den Beschaffenheiten der Welt erblickt. Jetzt aber lehrte Heraklit, gerade dieses Fliessende sei die wahrhafte Natur oder das eigentlich und dem Wesen nach Seiende in der Welt. Alles in der Welt setzt sich um und verwandelt sich in ein Anderes. Bei dem Allen aber ist die allgemeine Beschaffenheit der Welt doch diejenige, die sie einmal ist. Es giebt in der That kein glücklicheres Bild, um die allgemeine Natur der Welt zu bezeichnen als das eines Flusses. Nie, sagt Heraklit, kann jemand zweimal in denselben Fluss steigen, d. h. der Fluss als solcher ist zwar immer derselbe, aber das Wasser oder der wirkliche Stoff doch in jedem Augenblicke ein anderer. Die Natur des Flusses ist eine solche, dass sein ganzes Sein oder seine Idee nur in einem fortgehenden Werden oder in einem unausgesetzten Wechsel seines Stoffes besteht. Dasjenige also, was den Eleaten als unvereinbar mit einander erschien, das Sein und das Werden oder das Eine der Idee und das Viele des wirklichen Stoffes, dieses ist in dem Bilde des Flusses untrennbar und nothwendig bei einander oder die Wirklichkeit des in sich einfachen Seins ist eben nur diese, dass es ein unausgesetzt fliessendes und sich veränderndes Werden ist. Ebenso bleibt auch der Begriff oder die Idee der Welt immer dieselbe die sie ist, aber sie erhält sich in dieser Eigenschaft überall nur durch die fliessende Veränderung oder den Wechsel ihrer einzelnen Stoffe. In einem ganz ähnlichen Sinne aber sagt auch Heraklit, indem er gegen den Wunsch des Homer, dass der Streit aus den Menschen und Göttern verschwin-

den möge, polemisirt: gerade der Streit sei der Vater aller Dinge. Was er aber hier den Streit nennt, ist nichts Anderes als der anscheinende Widerspruch oder das specifisch Viele und der Conflict der einzelnen wechselnden Beschaffenheiten in den Dingen, durch welchen allein die Wirklichkeit als das was sie ist bedingt und erhalten werde. Auch dieses demnach in bestimmter Opposition gegen die Eleaten, für welche eben dasselbe das Kriterium des Nichtseienden, Undenkbaren oder Unwirklichen war. Ohne Streit keine Ausgleichung oder ohne die Vielheit keine Einheit. Freilich hat andererseits die Lehre des Heraklit den Anschein, als ob ihr doch wiederum das Eine etwas in gewisser Weise Bestimmtes, Materielles oder von dem Einzelnen des Wirklichen Verschiedenes wäre. Alle einzelnen Stoffe sind nach Heraklit blos Umwandlungen des sich ewig entzündenden und ewig verlöschenden Feuers oder: gegen Feuer wird Alles umgetauscht wie Gold gegen Waare und Waare gegen Gold. Klingt der erstere dieser beiden Sätze allerdings auch etwa so, dass er vielleicht auf die Lehrmeinung des Anaximander passen könnte, so wird er doch durch den letzteren sogleich wiederum in sein wahres Licht der Uebereinstimmung mit der allgemeinen Denkweise des Philosophen gesetzt. Allerdings nahm Heraklit ein gewisses Einfaches als das an und für sich beharrende Substrat bei aller Veränderung in den Dingen an. Aber dieses Einfache war ihm keinesweges eine *ἀρχή* im Sinne der Milesischen Schule noch auch das Feuer im gewöhnlichen Sinne eines einzelnen physischen Elementes. Sondern der Begriff des Einen bei ihm war der einer unbedingten, alles Einzelne in sich umschliessenden und es blos als ihre eigene wechselnde Erscheinungsgestalt oder Inhärenz an sich tragenden und fortwährend aus sich entwickelnden Substanz, für deren Bezeichnung er sich nur des Bildes des ewig brennenden und wieder verlöschenden Feuers bediente. Die Wesenheit aller Dinge ist die der Substanz oder des ewigen unendlichen Feuers und nur ihre Form oder erscheinende Wirklichkeit immer die eines bestimmten einzelnen Stoffes. Die einzelnen Dinge sind nicht Producte aus einem von ihnen verschiedenen jenseitigen Anderen, sondern blos Beschaffenheiten oder Zustände an dieser sie erfüllenden und durchströmenden einfachen Lebenskraft selbst. So wie jede Waare eigentlich Gold oder so wie das Gold als einfache Substanz alles kaufmännischen Werthes in jeder einzelnen Waare nur eine andere Gestalt oder Erscheinung besitzt,

ebenso vertauscht auch die einfache Substanz aller Dinge ihre einzelnen Gestalten blos fortwährend gegen einander. Neben der sinnlichen Bezeichnungsform des Feuers aber erscheint jenes Eine in den Dingen für Heraklit auch in dem geistigen Lichte der allmächtigen und Alles durchdringenden Vernunft des Zeus. Das Eine in den Dingen ist ihm zugleich wie den Milesiern ein sinnliches und wie den Eleaten ein geistiges; beides aber sind immer blos Prädicate oder Eigenschaften der von ihm verfolgten Idee der einheitlichen Substanz selbst. Die Welt als eine einheitliche Totalität ihres Inhaltes aber steht auch unter der Macht eines Gesetzes der strengen Nothwendigkeit, welches jedes einzelne Ding aus der ihm vorgeschriebenen Bahn herauszutreten verhindert. Der Mensch in seinem erkennenden Denken ferner, so lehrt Heraklit, muss sich der die Welt beherrschenden göttlichen Vernunft unterordnen, ebenso wie ein guter Bürger dem Gesetz seines Staates; ein bezeichnender Hinblick auf die Eitelkeit des subjectiv kritischen und sich gegen die konkreten Beschaffenheiten der Welt gleichsam auflehnenden Verstandesscharfsinnes der Eleaten. Auch die Worte der Sprache aber sind nach Heraklit tönende Abbilder des Wesens der äusseren Sachen, ähnlich dem Schatten, den ein Gegenstand wirft oder dem Bilde, welches uns von ihm im Wasser oder im Spiegel erscheint. Die Welt als ein einfaches, auf sich allein beruhendes Ganzes begriffen zu haben, ist das allgemeine Verdienst Heraklits; durch das schwerfällige Dunkel seiner Ausdrucksweise aber bricht in gewissen schlagenden Lichtblicken überall der echte Kern seiner tiefen und grossartigen Anschauungsweise hindurch.

26. Der Uebergang zur mechanischen Physik.

Der Gang der Speculation wird von jetzt an ein anderer. Die Welt aus ihr selbst zu begreifen ist gegenwärtig die allgemeine Aufgabe der Philosophie. Man giebt es auf, das Viele der Welt zu erklären und zu bestimmen aus einem anderen angenommenen Einen. Vielmehr bildet von jetzt an im Allgemeinen das Moment des Vielen in den Dingen den Ausgangspunct für die Erklärung derselben in der Eigenschaft einer Einheit oder eines Ganzen. War man zuerst nach der Seite des Einen über das Gegebene in der Welt hinausgeschritten, so geschah dieses

jetzt ebenso sehr nach derjenigen des Vielen. Die Welt wie sie unmittelbar ist, ist eine höhere Totalität oder Vereinigung dieser beiden Momente des Einen und Vielen. In dieser Eigenschaft war sie bestimmt oder aufgefasst worden durch Heraklit. Die Philosophie vor Heraklit aber legte das Eine zum Grunde für die Erklärung des Vielen, während die Philosophie nach Heraklit umgekehrt aus dem Vielen das Eine, d. h. die Beschaffenheit der Welt als einer Totalität oder eines Ganzen zu erklären versuchte. Heraklit bildet insofern den Wendepunct oder die Grenze zwischen zwei entgegengesetzten Richtungen der metaphysischen Speculation. Die erste oder zunächst liegende Eigenschaft der Welt, in der sie dem Auge des Geistes entgegentritt, ist die eines unbedingten stofflichen Vielen. Nachdem aber durch Heraklit die andere entgegengesetzte Seite oder Eigenschaft des Einen als eine unmittelbar im Vielen selbst enthaltene mit dem Begriffe der Welt in Verbindung gebracht worden war, so entstand jetzt als weitere Aufgabe diese, den Charakter der Welt als eines Einen aus dem Zusammenwirken dieses ihres wirklichen stofflichen Vielen genauer zu erforschen und zu erklären. Die Philosophie des Heraklit war nichts gewesen als eine Nominaldefinition der Welt, zu der man jetzt die genauere oder exactere Realdefinition aufzufinden versuchte. Da die Welt als eine Einheit nur aus dem Zusammenwirken ihres wirklichen Vielen besteht, so musste jetzt die Art dieses Zusammenwirkens genauer erforscht und erklärt werden. Die Weltanschauung Heraklits war nur eine rein dynamische, d. h. eine sich auf den Begriff einer einfachen, Alles durchströmenden und aus sich entwickelnden Lebenskraft stützende gewesen. Durch den blossen Begriff einer solchen Kraft aber werden die einzelnen Erscheinungen und die ganze innere Ordnung der Welt noch nicht hinreichend erklärt. Daher wird von jetzt an der Weg der mechanischen Naturerklärung betreten oder derjenige, welcher das Gegebene in seine einzelnen einfachen Elemente aufzulösen und es aus dem Znsammenwirken von diesen zu erklären versucht. Der Charakter dieser Richtung ist demnach wesentlich ein zersetzender in Bezug auf das Gegebene des Wirklichen, während derjenige der früheren Metaphysik vielmehr ein vereinfachender, abstrahirender oder verdichtender gewesen war. Zugleich aber hängt hiermit eine genauere und aufmerksamere Beachtung des wirklichen Naturlebens zusammen oder es ist jetzt mehr eigentliche und wirkliche Naturwissenschaft oder Physik,

welche im Unterschied von der früheren einseitig abstracten und willkürlichen Metaphysik getrieben wird.

27. Empedokles.

Der erste Schritt in der angegebenen Richtung geschah durch Empedokles aus Agrigent, welcher die vier gewöhnlichen Elemente als die einfachen Wurzeln oder Grundstoffe aller Dinge bezeichnete. Nur in diesen ist der Inbegriff alles eigentlich oder specifisch Seienden enthalten, während alle übrigen einzelnen Dinge und Phänomene aus einer blossen verschiedenartigen Trennung und Verbindung, Mischung und Entmischung derselben entstehen. Statt eines einzelnen Elementes wie bei den Milesiern dient jetzt die Gesammtheit derselben zum Ausdruck des wahrhaften und eigentlichen Daseinscharakters der Dinge. Zugleich bedarf es jetzt nicht mehr der Annahme einer Verwandelung dieser reinen und ursprünglichen Zustandsform in die Gesammtheit der wirklichen Dinge. Die stofflichen Elemente als solche bleiben dieselben und es sind überall nur neue Formverbindungen, die sie in den einzelnen Dingen mit einander eingehen. Der blosse Stoffwechsel ist es, der alle Mannichfaltigkeit der Dinge, so wie alle Veränderungen in denselben erklärt. Alles anscheinende Entstehen und Vergehen ist nichts als eine Verbindung und Trennung, alles anscheinende Zunehmen und Abnehmen nichts als ein Kommen und Gehen einzelner Bestandtheile der einfachen Stoffe. Von allen Phänomenen des Werdens und der Veränderung kann demnach im Sinne der Lehre des Empedokles nicht ἔργῳ, sondern blos νόμῳ, d. h. nicht als von etwas Thatsächlichem, sondern als von etwas blos Anscheinendem oder in Gestalt eines inneren subjectiven Begriffes gesprochen werden. Hierin war die erste Antwort auf die von den Eleaten gestellte Frage nach der Natur alles Werdens enthalten. Den Widerspruch im Werden, welchen Heraklit durch seine blosse Begriffsdefinition der Welt als eines im Werden bestehenden Seins einfach niedergeschlagen hatte, dieser wurde durch Empedokles thatsächlich oder empirisch zu erklären versucht. Auch für Empedokles war ebenso wie für die Eleaten alles unmittelbare Werden als solches nichts als ein blosser unwirklicher Schein; aber das Substantielle und Wahrhafte hierbei war ihm statt des alles Viele und Werdende

unbedingt von sich ausschliessenden Einen vielmehr die schlechthin beharrende Realität der einfachen Grundstoffe mit den blossen Verhältnissen ihres mechanischen Uebergehens in einander. Statt des einfachen Heraklitischen Prinzipes des Streites ferner wurde von ihm ein doppeltes entgegengesetztes Prinzip, φιλία und νεῖκος, das eine der freundlichen Anziehung, das andere der feindlichen Abstossung zur Regelung der Verhältnisse der vier Grundstoffe angenommen. Waren aber die vier Elemente von Anfang an in einer göttlichen Ureinheit, dem σφαῖρος, durch das Prinzip der φιλία zu einem harmonischen Ganzen verbunden gewesen, so sind sie dann weiter durch das Prinzip des νεῖκος in den gegenwärtigen Zustand des Zwiespaltes übergetreten, um aus ihm zuletzt wiederum einer höheren Vereinigung entgegenzustreben. Erinnert nun aber allerdings dieser Urzustand des Empedokles in gewisser Weise an das ἄπειρον des Anaximander, so besteht der Unterschied zwischen beiden Begriffen doch immer darin, dass der letztere von ihnen wesentlich als eine das Viele aus sich entwickelnde Einheit, der erstere dagegen als eine durch ein bestimmtes höheres Prinzip zu einer Einheit zusammengeschlossene Vielheit gedacht wird. Der Streit bei Heraklit war der einfache Ausdruck dessen, dass im Vielen als solchen das Eine oder Ganze in den Dingen beruht, während durch die beiden Prinzipe des Empedokles diese Beziehungen des Vielen ausführlicher bestimmt und festgestellt wurden. Unter allen wirklichen Mischungen der Elemente aber galt dem Empedokles als die höchste und vollkommenste die des Menschen und es wurde eben hierdurch von ihm die den ganzen Umfang des Wirklichen in sich aufnehmende Universalität des menschlichen Erkenntnissvermögens erklärt.

28. Demokrit.

Dasselbe Prinzip erfuhr eine weitere Fortsetzung in der atomistischen Philosophie des Leucipp und Demokrit. Die unendliche Theilbarkeit der einfachen Grundstoffe war eine schon von Empedokles gemachte Voraussetzung gewesen. Nachdem die Erklärung der Welt aus einer ursprünglichen Vielheit von Stoffen einmal zum Prinzipe der Philosophie erhoben worden war, so konnte bei einem bestimmten oder konkreten Vielen, wie dasjenige der vier Elemente war, jetzt nicht mehr stehen geblieben, sondern es

musste zu der Idee eines äussersten oder abstracten, von aller wirklichen Bestimmtheit des Stoffes schlechthin verschiedenen Vielen aufgestiegen werden. In der atomistischen Philosophie daher erreicht die für die mechanische Physik charakteristische Bewegung zum Vielen, ebenso ihre äusserste Spitze als zuvor in der Eleatischen diejenige zum Einen. Nur das unbedingt Viele der Atome war jetzt der Inbegriff des eigentlich oder wahrhaft Seienden. Die ganze Materie löste sich auf in den Staub der letzten und äussersten, von jedem wirklichen Stoffe schlechthin verschiedenen, unendlich kleinen, unbedingt beharrenden, d. h. anundfürsichseienden und unvergänglichen Urbestandtheile oder Atome. Auch die gegebene Beschaffenheit eines jeden wirklichen Stoffes war daher immer nur eine scheinbare, indem die Wesenheit derselben immer nur aus der Art und Weise der sie constituirenden Atome bestand. Die Verschiedenheiten der Farbe, des Geschmackes und anderer Eigenschaften an den Dingen wurden von den Atomisten zurückgeführt auf gewisse ganz einfache und abstracte Beschaffenheitsunterschiede in den Atomen selbst. Der blosse Ortswechsel der Atome im Raum aber war der einzige Grund aller erscheinenden Veränderung in den Dingen. Von allen durch die Eleaten entdeckten Problemen im Begriff des Vielen blieb daher jetzt noch allein dasjenige der blossen Bewegung des Atomes im Raume zur Erklärung übrig. Das Viele wie es uns entgentritt, ist daher auch für die Atomisten nichts als ein leerer und unwahrer Schein. Nur die pulverisirte Materie und der dieser gegenüberstehende unerfüllte Raum sind als das Volle und das Leere oder das specifisch Seiende und Nichtseiende die beiden allgemeinen Elemente oder Prinzipien der atomistischen Lehre. Die Verbindung der Atome im Raum aber ist nie eine stätige, sondern überall eine durch Zwischenräume unterbrochene, weil nur hierdurch ihre Bewegung oder Ortsveränderung ermöglicht werden kann. Jedes einzelne Ding also ist eine blosse Configuration atomistischer Puncte. Ganz ebenso aber, meint Demokrit, sind es auch dieselben Buchstaben, aus denen die Tragödie und die Komödie besteht. Der ganze Charakter dieser Philosophie ist ein ebenso rein oder abstract verstandesmässiger und scharfsinnig nüchterner als jener der Eleatischen. Auch das Geistige im Menschen aber wurde auf rein materialistischem Wege durch das Eindringen gewisser feiner Atome in die sinnlichen Vorstellungsorgane erklärt. Wie aber mit der Einheitslehre des Heraklit das Moment

der deterministischen Ordnung und Nothwendigkeit, so verband sich mit der unbedingten Vielheitslehre des Demokrit dasjenige der blinden vernunftlosen Zufälligkeit in den Erscheinungen der Welt und es bildet überhaupt der tiefsinnig phantastische Ernst des ersteren und die leichtblütige skeptische Frivolität des letzteren dieser beiden Philosophen einen bestimmt ausgesprochenen und sprichwörtlich gewordenen Gegensatz mit einander.

29. Anaxagoras.

Das Prinzip der Atomistik, wie es zuerst durch Leucipp und Demokrit aufgestellt worden war, erfuhr noch eine weitere Vervollkommnung und höhere Correctur in der Lehre des Anaxagoras. Die von diesem unter dem Namen Homöomerieen angenommenen Atome sind ihrer Beschaffenheit nach nicht von den einzelnen Stoffen der wirklichen Dinge verschieden sondern eben denselben gleichartig, d. h. es giebt Atome von ebenso vielen verschiedenen Arten als es Arten der wirklichen Stoffe selbst giebt und es besteht ein jeder dieser letzteren vorwiegend immer aus Atomen von einer einzigen, d. i. seiner eigenen Art, welchen jedoch immer noch Atome von allen anderen Arten in einer gewissen Menge beigemischt sind. Durch diese Annahme zog Anaxagoras den Begriff des Atomes wiederum in eine engere Verbindung mit der Welt der wirklichen Stoffe herein und er wollte durch dieselbe wie es scheint die Möglichkeit des Uebergehens der einzelnen Stoffe in einander erklären, da ein jeder unter diesen schon etwas den anderen Gleichartiges in sich enthielt. Die reine Atomistik selbst erschien als eine zu einseitige oder abstracte Lehre, indem durch sie allein die Verschiedenheit der wirklichen Stoffe und ihre Beschaffenheiten noch nicht hinreichend erklärt werden konnten. Das Wirkliche selbst so wie es ist, ist atomistisch organisirt oder eingerichtet und nicht erst aus einem anderen angenommenen atomistischen Jenseits entstanden. Daher verwirft auch Anaxagoras die Demokritische Lehre von der ursprünglichen Getrenntheit der Materie und des Raumes, indem er sich vielmehr diesen letzteren als an sich und vollständig mit der ersteren erfüllt denkt. Ausserdem aber ist ihm auch nicht das Viele als solches der unbedingte und alleinige Grund für die Erklärung der wirklichen Dinge, sondern er nimmt ausser-

dem in der Vernunft des Zeus ein höchstes ordnendes und leitendes oder die Atome von Anfang an für die von ihnen in den Dingen zu erfüllenden Zwecke disponirendes geistiges Eine an. Der blinde vernunftlose Zufall in der Bewegung der Atome war ein Hauptmangel in der Lehre des Demokrit, indem hierdurch die bestehende Einheit oder die formelle Ordnung und Vernünftigkeit in der Einrichtung der Welt durchaus unerklärt gelassen wurde. Die ganze Weltanschauung des Anaxagoras war daher wesentlich eine teleologische oder eine solche, welche in der Welt ein geordnetes System geistiger Ziele oder Zwecke und sinnlicher Mittel oder Bedingungen erblickt. In dieser Eigenschaft aber schliesst sich dieselbe als ein viertes Glied an die mit Heraklit beginnende Entwickelungsreihe des philosophischen Denkens an. Die rein dynamische Weltanschauung des Heraklit, die einfach mechanische des Empedokles, die abstract atomistische des Demokrit und die teleologische des Anaxagoras bilden eine zusammenhängende Folge von Stufen, in deren jeder das allgemeine Wesen der physischen Welt immer vollkommener erfasst und schärfer definirt wird. Nachdem die Bewegung zum Vielen in Demokrit ihren höchsten Gipfel erstiegen hatte, so wurde durch Anaxagoras wiederum eine beschränkende Ermässigung dieses ganzen Standpunctes herbeigeführt, indem dem Momente des sinnlichen Vielen dasjenige des geistigen Einen als eine andere allgemeine und wesentliche Beschaffenheit der Welt ergänzend zur Seite trat. Wenn aber in der Lehrweise des Heraklit die beiden Momente des Einen und Vielen in einer durchaus unmittelbaren und untrennbaren Weise mit einander zu einer Einheit zusammengefasst wurden, so traten sich dieselben zuletzt in der des Anaxagoras als die beiden allgemeinen bedingenden Factoren des Wesens der Welt in einer bestimmten und festen Begrenzung gegenüber. Die Philosophie des Anaxagoras aber bildet insofern den höchsten abschliessenden Vereinigungspunct der ganzen bisherigen Bewegung des Denkens, indem durch sie die Welt in dem Lichte eines geordneten Zusammenwirkens jener ihrer beiden getrennten Grundprizipien des Einen und des Vielen zu begreifen versucht wird.

30. Der Uebergang vom Dogmaticismus zum Skepticismus.

Alle bisherige Philosophie fällt unter den Begriff eines naturphilosophischen oder metaphysischen Dogmaticismus. Der menschliche Geist hatte sich bestrebt, die Natur in der Gesammtheit ihres Inhaltes und ihrer Erscheinungen zu erklären. Das ganze Denken dieses Zeitabschnittes aber bewegte sich in den beiden allgemeinen und entscheidenden Hauptkategorieen des Einen und Vielen. Jede einzelne Philosophie desselben war nur eine andere Bestimmungsformel über das Verhältniss dieser beiden Begriffe. Erscheint uns die Welt an und für sich genommen als ein Vieles, so sind wir doch zugleich das Prädicat des Einen mit ihr in Verbindung zu bringen genöthigt. Das Verhältniss dieser beiden Seiten der Welt aber kann durch sich selbst in einer mehrfachen Weise gedacht oder aufgefasst werden. Das Viele aus dem Einen zu erklären war der Standpunct der Milesischen Schule; hier aber war das Eine selbst ein einzelnes Element oder ein als Urkraft gedachter Stoff des wirklichen Vielen. Das Eine mit seinem ganz abstracten arithmetischen Wesensinhalt dem wirklichen Vielen als erklärenden geistigen Hintergrund an die Seite zu stellen oder beide Sphären, die ideale und die reale in dem Lichte einer parallelen Uebereinstimmung zu erblicken war die Verfahrungsweise der Pythagoräer. Beide Momente aber, das Eine und das Viele, als reine oder abstracte Begriffe gedacht, unbedingt auseinanderfallen zu lassen oder sie als im Widerstreit unter einander stehend aufzufassen, war der Standpunct der Eleaten. Eben dieselben als untrennbar vereinigt zu denken, hierin bestand die Lehre Heraklits. Das Ganze der Welt aus einem Vielen abzuleiten aber war der Standpunct des Empedokles und Demokrit, Eines und Vieles endlich zugleich für die Erklärung der Welt mit einander zu verbinden der des Anaxagoras. Alle diese verschiedenen Lehren aber hatten eine bestimmte Seite der Wahrheit oder Berechtigung im eigenen Wesen der Welt selbst. Der Stoff der Natur wird beleuchtet und untersucht nach allen ihm selbst inwohnenden Momenten oder Eigenschaften. Auf die Natur als solche aber beschränkte sich alles damalige Erkennen und es bestand auch dieses überhaupt nur aus wenigen fragmentarisch verbundenen Sätzen oder Gedanken. Un-

geachtet des alle bisherigen Erscheinungen der Philosophie mit einander zu einer Reihe verbindenden Fadens des pragmatischen Zusammenhanges aber schienen dieselben doch bei Weitem mehr als eine Anzahl von gleichberechtigten und auch der äusseren Zeitfolge nach coordinirten Lehren neben einander zu stehen. Mit unbefangener Naivetät gab jedes einzelne System sich hier als das wahre. Eben wegen der concurrirenden Mehrheit derselben aber musste endlich die Frage hervortreten nach dem wissenschaftlichen Kriterium der Wahrheit und Unwahrheit des erkennenden Denkens überhaupt. Alle bisherige Philosophie entbehrte noch durchaus jeder bestimmten und fest begründeten Methode. Sie bestand ganz allein aus einer Anzahl von Vermuthungen und einseitigen Verstandesschlüssen, die aus der Anlehnung an einzelne Seiten oder Beschaffenheiten der Welt entsprangen. Der Geist musste jetzt heraustreten aus seiner bisherigen ausschliessenden Befangenheit in der äusseren Natur und sich seines allgemeinen inneren Verhältnisses zu ihr bewusst zu werden versuchen. Dem bisherigen methodischen Standpunct des Dogmaticismus oder des positiven, d. i. von dem allgemeinen Grundsatze einer Möglichkeit der Erkenntniss der Welt durch die menschliche Vernunft ausgehenden Philosophirens stellte sich daher jetzt derjenige des Skepticismus oder der negativen, d. i. von dem Grundsatz der Unmöglichkeit eines solchen Erkennens ausgehenden Philosophie zur Seite. Das Wesen des Skepticismus aber besteht darin, aus den inneren Widersprüchen des Dogmaticismus die Unmöglichkeit aller gesicherten Erkenntniss zu deduciren. Der Geist ist von jetzt an das Höhere als die Natur oder es wird der Schwerpunct der Philosophie aus der äusseren Objectivität in die innere Subjectivität verlegt, womit sich der Uebergang in den zweiten Entwickelungsabschnitt der griechischen Philosophie überhaupt vollzieht.

31. Die Sophistik.

Die Form des philosophischen Skepticismus in dieser Zeit ist die der Sophistik. Unter einem Sophisten dem unmittelbaren Sinne des Wortes nach verstanden die Griechen einen feinen erfindungsreichen Kopf. So heisst bei Herodot auch Pythagoras ein Sophist und ebenso wird bei Aeschylus Prometheus als ein Sophist bezeichnet. Der Ausdruck Sophist im bestimmteren oder engeren

Sprachgebrauch der damaligen Zeit aber bedeutete einen Denkklügler oder einen solchen, dessen Geschäft in einer kunstreichen und dialektisch gewandten Handhabung der Rede und des Denkens ohne einen bestimmten positiven Kern und Inhalt einer eigenen wissenschaftlichen Ueberzeugung bestand. Die Sophistik war eine von allen bisherigen Standpuncten und Schulen der Philosophie specifisch verschiedene Richtung, indem es ihr überall nicht um die Begründung einer eigenen Meinung, sondern blos um die Bekämpfung und Erschütterung aller anderen gegebenen Ansichten und Lehren zu thun war. Das Denkvermögen in seiner Anwendung durch die Sophistik hatte die Eigenschaft eines Mittels zum Zweck des Erkennens vollständig verloren, indem das Interesse, welches sich an dasselbe anknüpfte, ausschliessend das des Wohlgefallens an seiner eigenen, mit sich selbst spielenden inneren oder subjectiven Formgewandtheit war. Die Spitze und der Zweck der ganzen sophistischen Geistesthätigkeit concentrirte sich in dem Satze: *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν* oder in der Kunst einer allseitig gewandten und schlagfertigen Disputation. Hierdurch aber wurde überall das zur Geltung gebracht, dass durchaus gar nichts Bestimmtes und Festes über die Natur der Dinge behauptet werden könne. Die Virtuosität in der Handhabung des Denkens selbst war hier eine entschieden grössere geworden als vorher. Den Stoff des Denkens allseitig und ohne beschränkende Voreingenommenheit zu beleuchten, war jetzt die Aufgabe und der Charakter der Philosophie geworden. Alle früheren Philosophen erschienen als eckige und einseitige Pedanten, die Art und Weise ihrer Rede und ihres Denkens selbst als ungebildet und roh. Das Verhältniss der Sophisten zu diesen früheren Denkern war ein ähnliches als etwa zu unserer eigenen Zeit das eines Geschlechtes moderner geistreicher Litteraten zu einer Sekte älterer zunftmässiger Gelehrten. Die formelle künstlerische Bildung galt jetzt als das Werthvollere gegenüber der strengen Ordnung und Zucht einer bestimmten schulmässigen Ueberzeugung. Der Mensch selbst in der Kraft seines geistigen Vermögens war sich das Höhere geworden gegenüber der durch dasselbe zu begreifenden und zu erkennenden äusseren Natur. Die Sophistik selbst war im Unterschied von allen früheren an bestimmte Persönlichkeiten und Orte gebundenen Standpuncten eine durch ganz Griechenland zugleich in den verschiedensten Formen auftretende gleichsam in der Luft liegende Art und Weise des Denkens. In ihr wurde die Philosophie dem

allgemeinen und specifischen Lebensprinzipe der Nation, dem der Kunst, unterstellt und sie gewann hierdurch einen höheren, feineren und eleganteren Charakter als zuvor. Zugleich drang der Geschmack an der Philosophie jetzt mehr in die Masse der Gebildeten ein und es bildete überhaupt die Sophistik eines der wesentlichsten Bildungselemente der damaligen Zeit. Das Element der kunstreichen und geschnörkelten Rhetorik aber fand unter den einzelnen Sophisten insbesondere in Gorgias seine Vertretung, der zugleich in seiner Schrift über das Nichtseiende oder die Natur, welche sich unter Anschluss an die Lehrweise der Eleaten vermöge einer blossen spitzfindigen Verwechselung von Begriffen gegen die Realität alles Seins richtete, das äusserste Gauklerkunststück sophistischen Scharfsinnes lieferte. Das allgemeine wissenschaftliche Prinzip der Sophistik aber fand seinen bestimmtesten Ausdruck in dem Satze des Protagoras: der Mensch sei das Maass aller Dinge, d. h. alles menschliche Meinen über die Dinge habe einen blos relativen Werth und jede einzelne Ansicht sei ebenso berechtigt als die andere. Durch einzelne unter den Sophisten aber wurde das Moment der Skepsis von dem Gebiete der Philosophie auch auf dasjenige des äusseren Lebens in der Religion und Politik übertragen: die Götter seien eine Erfindung der Machthaber, um das Volk in Furcht zu erhalten, alle Gesetze der Moral beruhen auf Convention u. s. w. Die Sophistik im Allgemeinen aber kann als das fünfte Glied der dritten mit Heraklit beginnenden Entwickelungsreihe der griechischen Philosophie angesehen werden, in welchem sich ebenso wie in den entsprechenden Stadien der beiden vorhergehenden Reihen, der Prozess der inneren Selbstauflösung derselben vollzieht.

32. Der zweite Abschnitt der Geschichte der griechischen Philosophie.

Der zweite allgemeine Abschnitt der Geschichte der griechischen Philosophie beginnt mit Sokrates. Die Anzahl der in demselben inbegriffenen Erscheinungen ist eine geringere als in dem vorhergegangenen ersten, die aber von um so tieferer und machtvollerer Art sind als da. Mit wenigen aber gewaltigen Schritten geht die Geschichte der Philosophie von hier an den äussersten ihr im Alterthum gesteckten Zielen zu. Die eigentlich classische Epoche der

Geschichte der alten Philosophie ist es, welche in diesen zweiten Abschnitt fällt. Dasjenige aber, um was es hierbei zu thun ist, ist nichts Anderes als die Auffindung des formalen Prinzipes oder der geordneten Methode aller wissenschaftlichen Erkenntniss überhaupt. Die ganze Geschichte der alten Philosophie ist an sich nur ein einfaches Vorspiel der umfassenderen Geschichte der Wissenschaft überhaupt, wie sie sich in der neuen Zeit vollzieht. Dort, im Alterthum, sind es zunächst überall nur die einfachen Prinzipien oder Ideen das Wissens als solche, auf die sich alles Erkennen bezieht. Die konkretere Ausführung dieser Ideen oder der substantielle Inhalt des Wissens aber ist es, mit dem es dann später die neuere Zeit zu thun hat. Die Wissenschaft als solche oder in der Eigenschaft des Gebietes der denkenden Erkenntniss des ganzen Umfanges der wirklichen Erscheinungen war im Alterthum noch gar nicht bekannt oder vorhanden. Die ganze Existenz dieses Gebietes musste zuerst dargethan und festgestellt werden. Alles Leben und Schaffen im Alterthum war überhaupt ein ungleich einfacheres als das in der neueren Zeit. Der ganze Stoff des Alterthums war die reine abstracte Idee, der der neueren Zeit ist die konkrete empirische Wirklichkeit und Fülle des menschlichen Daseins. Alle menschliche Lebensentwickelung aber richtet sich zuerst auf den reinen geistigen Kern und dann auf die diesen Kern umgebende weitere inhaltreiche Substanz der einzelnen Dinge in der Welt. Alle allgemeinen Prinzipe oder Grundfragen des menschlichen Lebens kamen im Alterthum zu ihrer Erledigung. Die antike Kunst ist deswegen die mustergültige Erscheinung des künstlerischen Ideales für uns, weil sie die reine einfache und durchsichtige Idee des Schönen als solchen in sich zur Darstellung bringt. Alles Neuere ist ausführlicher, materiell vollkommener oder inhaltreicher als das Antike; aber es ist seinem Kerne oder seiner geistigen Wesenheit nach immer vorgebildet in diesem letzteren. Die Geschichte der alten Philosophie aber ist die classische oder ideale Vorgeschichte der Geschichte der Wissenschaft überhaupt. Zuerst musste erkannt werden, dass es überhaupt eine Wissenschaft gab und worin diese bestand, ehe an einen umfassenderen und vollständigeren Ausbau derselben in der neueren Zeit gegangen werden konnte. Auch die Wissenschaft aber ist ebenso wie die Kunst eine Thätigkeit, welche zuletzt nur in dem Innern des Menschen selbst ihre Wurzel oder ihr höchstes entscheidendes Prinzip hat. Alle frühere Philosophie

vor Sokrates bestand aus blossen unvollkommenen Versuchen des unmittelbaren Erkennens der äusseren Welt. Gegenwärtig aber nach der durch die Sophistik herbeigeführten Erhebung der Subjectivität zum eigenen Bewusstsein über sich selbst tritt die Frage nach dem wahren Prinzip und der Methode der wissenschaftlichen Erkenntniss überhaupt hervor. Der Geist war aus seiner früheren Befangenheit in der äusseren Natur zurückgegangen auf sich selbst und suchte jetzt von sich aus rückwärts den Weg zur Erkenntniss der ihm gegenüberstehenden Objectivität zu finden. Statt der Frage nach der äusseren Natur tritt jetzt die nach dem inneren Denken in den Vordergrund des Bewusstseins ein. Die Geschichte der Wissenschaft im Alterthum geht ihrer Entscheidung entgegen, indem es jetzt die Frage nach dem Prinzip aller geordneten Erkenntniss überhaupt ist, welche gestellt oder auf welche die Antwort zu finden versucht wird.

33. Der philosophische Begriff des Kriticismus.

Der von Sokrates eingenommene philosophische Standpunct fällt unter den höheren wissenschaftlichen Begriff des Kriticismus. Der Standpunct des Kriticismus ist die höhere Vereinigung der beiden vorhergehenden einseitigen Standpuncte des Dogmaticismus und des Skepticismus. Wurde von dem ersteren unter diesen einfach der Grundsatz der Möglichkeit, von dem letzteren aber der der Unmöglichkeit des Erkennens als oberstes Prinzip der Philosophie an die Spitze gestellt, so besteht dagegen das Charakteristische jenes höheren dritten Standpunctes darin, dass vor allem wirklichen materiellen Erkennen die Frage nach der inneren formalen Möglichkeit eines solchen oder nach den in uns selbst liegenden subjectiven Vorbedingungen der Auffassung des äusseren Stoffes als Gegenstand und Ausgangspunct der Erörterung hingestellt wird. Der Dogmaticismus glaubt ohne Weiteres die Welt durch die Vernunft erkennen zu können; der Skepticismus schneidet ebenso in voreiliger Ueberstürzung den Zusammenhang der Vernunft mit den äusseren Dingen ab; der Kriticismus dagegen stellt sich auf den allein wahren Standpunct der Untersuchung des Verhältnisses der Vernunft zur äusseren Welt oder er strebt diese letztere zu erkennen nicht sowohl wie sie an sich ist, sondern vielmehr nur insofern wie sie

sich vermöge der nothwendigen Grenzen und Formen unserer Vernunft für uns darstellen kann. Der Dogmaticismus stellt sich allein auf den Boden der äusseren Objectivität, der Skepticismus allein auf den der inneren Subjectivität, während der Kriticismus seine Stellung auf der Brücke des Zusammenhanges oder des natürlich nothwendigen Verhältnisses von beiden einnimmt. Alle diese drei Standpuncte aber gehen in der historischen Entwickelung des philosophischen Denkens mit innerer Nothwendigkeit hinter einander her. Der menschliche Geist ist zuerst in unmittelbarer Weise befangen oder hingegeben an die Objectivität des äusseren Stoffes, er wird sodann irre an seiner Befähigung zur Erkenntniss dieses letzteren überhaupt und er kehrt endlich im gesammelten Bewusstsein über sich selbst zu einem neuen und höheren Versuche des Begreifens der ihm gegenüberstehenden Objectivität zurück. Sokrates aber ist der Punct, wo die negative oder die der äusseren Welt den Rücken zukehrende Bewegung des Denkens in der Sophistik ihr Ende erreicht oder wo sich der Geist von Neuem der positiven Erfassung des Wesens derselben zuzuwenden anfängt. Die entscheidende Frage der Philosophie von Sokrates an ist die nach dem Verhältnisse des menschlichen Denkens zur äusseren Welt. Der ganze Charakter der Philosophie wird jetzt ein vorwiegend dialektischer, während er vorher, bis zu den Sophisten ein vorwiegend metaphysicher gewesen war. Mit Sokrates aber geht die Philosophie, nachdem sie bisher mehr in den äusseren entlegeneren Theilen Griechenlands ihre Pflege gefunden hatte, auf den geistigen Mittelpunct des nationalen Lebens, Athen, über und es kann daher die mit ihm beginnende Entwickelungsreihe als die der attischen oder centralgriechischen Weise des Philosophirens bezeichnet werden.

34. Der Standpunct des Sokrates.

Die besondere Eigenthümlichkeit des Sokratischen Standpunctes verbarg sich anscheinend noch in dem höheren Ganzen der damals herrschenden Zeitrichtung, der Sophistik. Sokrates war der Art seines äusseren Auftretens nach nichts als ein Sophist und er ist sogar nicht selten als die höchste Incarnation des ganzen sophistischen Prinzipes angesehen worden. Seine ganze Denkweise war anscheinend eine ebenso negative oder auf die blosse Erschütterung

aller gegebenen positiven Meinungen gerichtete als diejenige der grossen Menge aller übrigen Sophisten. Alles eigentlich dogmatische und lehrhafte Auftreten, was damals überhaupt als ein überwundener und lächerlicher Standpunct erschien, war dem Wesen des Sokrates fremd. Die formal-dialektische Bildung seiner Zeit war durchaus der Boden, auf welchem sein eigener Standpunct wurzelte. Die ganze geistige Thätigkeit des Sokrates war an sich nichts als ein fortwährender Kampf gegen einseitige Vorurtheile und Meinungen sowohl der Philosophie als des gewöhnlichen Lebens. Der blendende Glanz der sophistischen Dialektik und Redegewandtheit aber wurde hierbei durchaus von ihm vermieden. Bei diesem war es in der Regel mehr auf eine blosse Verwirrung und Betäubung als auf eine unbefangene Erörterung und Berichtigung der Begriffe des Publicums abgesehen. Der Sophist liebte es, sich allein reden zu hören oder er gefiel sich in der beanspruchten Ueberlegenheit seines eigenen Geistes über den des Anderen. Sokrates dagegen lehnte sich in seinem Denken durchaus an an die gegebenen Vorstellungen des Anderen, indem es ihm überhaupt von Anfang an nur um die Wahrheit der Sache selbst und nicht um den leeren äusseren Schein des Geistreichen zu thun war. Dieses anspruchslose Zurücktretenlassen der eigenen Persönlichkeit unterschied ihn auffallend von der Masse der übrigen Sophisten. Ihm war es wiederum ebenso wie den früheren Denkern nicht um die Eitelkeit des Subjectes sondern um das Wesen der Sache oder des Objectes zu thun. Zugleich aber war seine ganze Lehrweise eine solche, die wesentlich nur im persönlichen Verkehr oder in der fortwährenden Unterredung mit Anderen bestand. Kein Philosoph in der Geschichte hat seine Lehre so unbefangen auf den öffentlichen Markt hingestellt und jeden Einzelnen zur Theilnahme an ihr eingeladen als Sokrates. Das Interesse an der Sache aber um welche es sich handelte oder an dem Stoffe des Gesprächs und das an den lebendigen Personen selbst war für ihn wesentlich dasselbe oder echte Wahrheitsliebe und reine Menschenliebe bildeten zugleich die bewegenden Motive der ganzen Thätigkeit seines Lebens. Zur Charakteristik der von ihm befolgten Methode bediente er sich selbst des Ausdruckes der Mäeutik oder Hebammenkunst, indem er dieses von seiner Mutter betriebene Geschäft in geistiger Weise fortzusetzen und einfach durch geschickt gestellte Fragen die in den Seelen der Anderen an sich schon vorhandene Erkenntnisskraft des Wahren zur Ent-

wickelung zu bringen behauptete. Eben dieses sich selbst verbergende Eingehen auf den Standpunct und die Anschauungsweise Anderer wird auch sonst wohl mit dem Namen der Sokratischen Ironie bezeichnet. Als letztes und eigentliches Resultat aber aller von Sokrates über die mannichfaltigsten Gegenstände und mit Personen des verschiedensten Standes gepflogenen Unterredungen trat dann immer dieses hervor, dass nur jene Erkenntniss über eine Sache die wahre, vollkommene und innerlich widerspruchslose sei, welche auf einer vorgängigen Untersuchung und richtigen Bestimmung des reinen oder formalen Begriffes derselben beruhe. Dass der erste Anfang aller geordneten wissenschaftlichen Erkenntniss die Definition des Begriffes der Sache ist, um welche es sich handelt, dieses ist der allgemeine Kern und Inhalt der ganzen Sokratischen Methode. Hiermit aber hatte in der That Sokrates den ersten Eingang und das nothwendige Prinzip aller geordneten Wissenschaft aufgefunden. So einfach und selbstverständlich aber für uns dieser ganze Satz ist, eine so bedeutungsvolle und auf einer bestimmten Reihe früherer Voraussetzungen beruhende That in der Geschichte war es doch, denselben als ersten Grundstein des ganzen späteren Gebäudes der Wissenschaft zuerst aufgefunden und zur Geltung gebracht zu haben. Der Schwerpunct aller Erkenntniss war hiermit in das Innere des menschlichen Geistes und seines Denkens selbst verlegt worden und es trat das Sokratische Wissen aus dem Begriff als das entschieden Höhere aller früheren sich an blosse einzelne empirische Seiten oder Gesichtspuncte in der Sache selbst anlehnenden Meinung gegenüber.

35. Die Lehre des Sokrates.

Der Mensch als solcher in seiner geistig-sittlichen Innerlichkeit bildete überhaupt im Unterschied von der äusseren sinnlichen Natur den eigentlichen Gegenstand des ganzen Sokratischen Denkens. Insbesondere war es die Frage nach dem sittlich Guten oder der Tugend, an welcher seine dialektische Methode ihren nächsten weiteren Inhalt gewann. Hier namentlich wurde der Satz von ihm zur Anerkennung zu bringen versucht, dass nur diejenige Tugend die wahrhafte sein könne, welche sich auf die richtige begriffliche Einsicht in das Wesen der Tugend an sich stütze oder es galt ihm

überhaupt dieses Wissen von der Tugend als die erste Voraussetzung für das wirkliche tugendhafte Handeln selbst. Umgekehrt aber hatte auch alles wahre oder begriffliche Wissen wesentlich nicht in sich allein, sondern nur in seiner Beziehung auf das praktische Leben und Handeln seinen Zweck. Die wahre Bedeutung seines formalen Prinzipes als des ersten Anfanges aller geordneten Erkenntniss der Welt überhaupt wurde von Sokrates noch nicht geahnt und begriffen. Die ganze Anwendung dieses Prinzipes bezog sich allein auf das Innere des Menschen, noch nicht auf dasjenige was ausser ihm liegt. Dass die Wissenschaft und das Denken eigener Selbstzweck sei, lag im Allgemeinen noch ausserhalb des Vorstellungskreises und der Lehre des Sokrates. Das theoretische und das praktische Moment seiner Philosophie waren nothwendig und untrennbar an einander gebunden. Das geistig sittliche Ideal des Menschen bestand nach ihm in der Einheit von Weisheit und Tugend oder des richtigen Denkens mit dem echten und wahrhaften Handeln. Jede andere Grundlage der Tugend aber als die des Wissens von derselben aus dem Begriff ist eine ungenügende und falsche. Hiermit also ist es das innere rein geistige Vermögen des Menschen, das Denken allein, auf welches sich der Sokratische Begriff von der Tugend und vom sittlichen Leben gründet. Die Tugend ist deswegen auch im Sinne der Sokratischen Vorstellungsweise lehrbar, indem es einen bestimmten Begriff oder eine geordnete Einheit des Erkennens von derselben giebt. Eben hierdurch aber war die Tugend dem regulirenden Einflusse sowohl jedes äusseren positiven Gesetzes als auch der blossen inneren pathologischen Gefühlsbewegung des Menschen entzogen. Die Bedeutung des Standpunctes und der Lehrweise des Sokrates nach der praktischen oder moralischen Seite hin ist durchaus keine geringere als die nach der theoretischen oder wissenschaftlich-dialektischen. Lag das Prinzip der Tugend im Denken, so war das praktische Leben des Menschen unabhängig von der äusseren Autorität der Gesetze der Religion und des Staats. Wie schon früher bei Pythagoras, so trat auch hier bei Sokrates das Prinzip der philosophischen Moral mit der Ordnung der bestehenden Einrichtungen und Verhältnisse des Lebens in Conflict. Auch das persönliche Schicksal des Sokrates war ein ähnliches als das frühere des Pythagoras und seines Bundes. Wie Pythagoras so hatte auch Sokrates einen weiten Kreis von Schülern um sich versammelt und wie bei jenem

so hing auch bei ihm das theoretische und das praktische Moment seiner Lehre genau mit einander zusammen. Allerdings aber bildete zu der geschraubten und feierlich-pedantischen Erhabenheit des Pythagoras und dem geschlossenen geheimnissvoll-mystischen Charakter seines Bundes die einfache anspruchslose Nüchternheit und das allseitig offene freisinnig zugängliche Wesen des Sokrates einen entschiedenen Gegensatz. Wie aber Pythagoras so stellt sich auch Sokrates mit seiner Verlegung des Schwerpunctes des sittlichen Lebens in das freie geistige Innere des Menschen als ein bezeichnender Vorläufer der späteren höheren Religionswahrheit des Christenthums dar. Die Auflösung des ganzen Bandes der antiken politischen Zucht und Sitte aber war mit dem Auftreten der Lehre des Sokrates entschieden. In der Vorstellung eines einzigen, geistigen Gottes, einer sittlichen Weltordnung und einer persönlichen Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist die allgemeine metaphysische Weltanschauung des Sokrates enthalten. Die Lehre des Sokrates in der untrennbaren Vereinigung ihrer drei einzelnen wesentlichen Momente, des dialektischen, ethischen und metaphysischen, war das einfache Rudiment einer rein geistigen oder nur im Innern des logischen Selbstbewusstseins gegründeten Anschauung von der Welt.

36. Sokrates und seine Schulen.

Von einer eigentlichen Schule des Sokrates wird ebenso wenig gesprochen werden können als von einem System. Vielmehr ist es eine ganze Mehrheit von Schulen, welche aus der einfachen neutralen Vernünftigkeit des Sokratischen Standpunctes entspringt und von welchen eine jede auf der einseitigen Anlehnung an ein gewisses einzelnes der in dem letzteren enthaltenen wesenhaften oder charakteristischen Momente beruht. Für Sokrates ist überhaupt nichts in dem Maasse bezeichnend als das Fernhalten von jeder bestimmten einseitigen dogmatisch-pedantischen Auffassung des Lebens. Der Standpunct des Sokrates war ein blosser Keim, welcher sich dann in einer Mehrheit anderer einzelner Blüthen oder Zweige weiter entfaltete. Von der einen Klasse seiner Schüler wurde Sokrates mehr als Denker oder nach seinem rein wissenschaftlichen Werth, von der anderen mehr in seiner praktischen Bedeutung

oder als das Ideal des vollendeten sittlichen Weisen verehrt. Die erstere Klasse findet in der Litteratur insbesondere durch Plato, die letztere durch Xenophon ihre Vertretung. Auch unter den Sokratischen Schulen selbst aber findet ein ähnlicher Unterschied statt zwischen solchen, die das theoretische und solchen, die das praktische Moment seines Standpunctes zur Grundlage ihres Lehrbegriffes nehmen. Zu der ersteren Klasse gehören die Megarische und die Platonische, zu der letzteren die Cynische und die Cyrenaische Schule. Jene ersteren lehnten sich an das rein wissenschaftliche Moment des Sokrates, die Erkenntniss aus dem Begriff, diese letzteren an das praktische Moment, die Tugend inwiefern sie Folge des begrifflichen Denkens ist, an oder es war für jene das begriffliche Wissen eigener Selbstzweck, für diese Mittel und regelnde Norm des praktischen Handelns. Unter allen Sokratischen Schulen aber ist es nur eine einzige, in welcher sich die rein wissenschaftliche Bedeutung seines Standpunctes weiterhin fortsetzt, die Platonische und es werden daher auch im Unterschied von dieser die sämmtlichen übrigen Schulen mit dem Namen der einseitigen oder unvollkommenen Sokratiker bezeichnet. Vermöge der allseitigen und concentrirten Universalität seines Standpunctes aber war Sokrates überhaupt ein anderer und höherer Philosoph als irgend einer aus dem Alterthum. Er gehört in seiner Bedeutung nicht blos der Geschichte der Philosophie als solcher, sondern unmittelbar auch der des Menschengeschlechtes überhaupt an. Der Schwerpunct alles Wissens und Handelns fiel mit Sokrates in das eigene Innere der menschlichen Vernunft selbst. Die Erscheinung des Sokrates bedeutete die Befreiung des Subjectes von der Gewalt aller äusseren beschränkenden dogmatischen Convention. Sokrates war der erste wirklich freie und vernünftige Mensch in der Geschichte. Ohne selbst Religionsstifter zu sein, besass er doch eine wahre und echte Religionsanschauung innerhalb der Grenze der blossen Vernunft. Die allgemeine menschliche Wahrheit des Sokrates ist eine grössere als die aller seiner Nachfolger im Alterthum. Die Sittlichkeit des Sokrates war nicht eine solche, welche auf einer abstracten mechanischen Regel, sondern nur eine solche, die auf einem gesunden richtigen Takte beruhte. Alle frühere Philosophie der Griechen aber ist in der centralen Einheit des Sokratischen Standpunctes aufgehoben und überwunden und alle spätere geht ebenso aus ihr hervor. Das *δαιμόνιον* des Sokrates war die geheimnissvolle

Stimme der Gottheit, welche ihn in allen schwierigen Lagen das Rechte finden liess. Der menschliche Höhepunct der ganzen antiken Philosophie ist in Sokrates gegeben, während nach ihm alles Denken in gewisse einseitige und extreme Richtungen auseinandertritt.

37. Die philosophische Ethik des Alterthums.

Alle antike Sittenlehre oder Moralphilosophie trägt einen durchaus eigenthümlichen und von der der neuen Zeit in gewisser Weise verschiedenen Charakter an sich. Zunächst war im Sinne der antiken philosophischen Auffassung die Moral wesentlich unabhängig von der Religion. Nur die gewöhnliche gedankenlose Moral des Volkes stützte sich auf die Autorität oder den Hintergrund der Religion. Ueberhaupt aber war dasjenige, was im Alterthum unter Ethik oder praktischer Philosophie verstanden wurde, nicht genau das, was wir mit dem Ausdrucke der Moralphilosophie oder Sittenlehre zu bezeichnen gewohnt sind. Für den Gebildeten im Alterthum vertrat die Philosophie, insofern er aus dieser eine Richtschnur seines praktischen Lebens zu entnehmen versuchte, wesentlich die Stelle desjenigen Haltes, welchen sonst der Einzelne im Volk an der äusseren gesetzmässigen Ordnung des Staates und der Religion zu finden gewohnt war. Der ganze Schwerpunct des Lebens und Handelns lag dort in der Vernunft oder dem persönlichen Innern, während er hier in der blossen Observanz gegen das gegebene äussere Gesetz gegründet war. Beides aber mit einander zu vereinigen oder das philosophische Sittengesetz mit dem populären in Einklang zu bringen und dieses durch jenes zu läutern und zu rechtfertigen, lag im Allgemeinen nicht im Ideenkreise oder innerhalb des Bereiches der Möglichkeit für die philosophische Ethik im Sinne der Alten. Wer sich auf den Boden des philosophischen Bewustseins stellte, der trat hier im Wesentlichen heraus aus der Grenze der volksthümlichen Anschauung vom Wesen der Pflicht und der Sitte. Zwischen philosophischer und volksthümlicher oder religiös-politischer Anschauung von der moralischen Stellung der Menschen bestand damals in der That ein an sich unauflösbarer Widerspruch oder Conflict. Nach der allgemeinen und herrschenden Grundansicht des Alterthums gehörte der Einzelne mit dem vollen Gehalt seiner persönlichen Kräfte, Neigungen

und Bestrebungen dem Staate als dem ihn umschliessenden Ganzen in der Eigenschaft eines blossen integrirenden und untergeordneten Theiles an. Er lebte nicht für sich, sondern nur für den Staat. In der Unterordnung und Hingebung an den Staat war die Gesammtheit der Pflichten, ebenso wie das höchste Ideal des Lebens für ihn enthalten. Die physische und die moralische Existenz des Einzelnen war im Alterthum überhaupt solidarisch verbunden mit dem Staat. In der Abhängigkeit von demselben bestand die Schwäche und Unvollkommenheit des ganzen persönlichen Daseins im Alterthum. Schon durch jede freie menschliche Bildung aber erhielt der Einzelne einen weiteren über den Staat hinausreichenden Inhalt des Lebens und es war insofern bereits alle wahrhafte und universelle menschliche Cultur ein dem beschränkten und engherzigen antiken Staatsprinzip feindliches Element. Die Philosophie insbesondere aber, indem sie einen freien und voraussetzungslosen Inhalt des menschlichen Denkens erschuf, stellte sich durch sich selbst gleichsam ausserhalb der Grenze des Staats. Als praktische Philosophie aber bezog sie sich auf den Menschen so wie er an sich ist oder ausserhalb seines Verhältnisses zum Staat. Die geistige Existenz des Menschen auf ihn und sein Inneres allein zu begründen, dieses war das Ziel, welches von der praktischen Philosophie des Alterthumes verfolgt wurde. Die praktische Philosophie der neueren Zeit sucht den Menschen zu begreifen in der Gesammtheit seiner Beziehungen und Verhältnisse zum übrigen gesellschaftlichen Leben und hieraus die entscheidende Norm für die Gestaltung der ganzen Interessen und Pflichten seines Daseins zu gewinnen. Ihr allgemeiner Standpunct ist wie der der neueren Wissenschaft überhaupt ein mehr empirischer, indem sie überall von der Untersuchung der ganzen realen Bedingungen des menschlichen Daseins auszugehen versucht. Die antike Ethik dagegen hat, dem ganz abstracten Charakter der antiken Philosophie und Dialektik gemäss, nur die reine und einfache Idee des menschlichen Lebens als solche im Auge und sie sieht daher im Allgemeinen durchaus ab von der nothwendigen empirischen Basis, welche das persönliche Leben des Menschen in seinem Verhältniss zum Staat und zur Gesellschaft besitzt. Dieses geschieht mindestens in denjenigen ethischen Systemen des Alterthums, für welche das ethische Element den wesentlichen Inhalt und den eigentlichen Zweck alles philosophischen Denkens bildet. Die antike Ethik war im Ganzen und Grossen genommen

ein auflösendes Element für den damaligen Begriff des Staates und des Verhältnisses des Menschen zur Gesellschaft, indem sie sich auf ihn eben nur als solchen oder als ein für sich allein dastehendes persönliches Einzelwesen bezog.

38. Das Ideal des Weisen.

Die philosophische Ethik des Alterthums beschäftigte sich hauptsächlich mit der Frage nach dem Begriffe des vollendeten Weisen. Das Ideal des Weisen zieht sich als eines der mächtigsten bewegenden Motive durch die ganze Philosophie des Alterthums hindurch. Die Philosophen des Alterthums waren im Allgemeinen noch nicht Gelehrte oder wissenschaftliche Denker in unserem Sinne des Worts. Die Wissenschaft als solche und im Sinne eines bestimmten abgegrenzten Gebietes der geistigen Thätigkeit war damals überhaupt noch nicht bekannt oder vorhanden. Aus der Masse des Volkes traten Einzelne hervor, welche das Denken über die allgemeinen Fragen der Welt und des Lebens zum Gegenstand ihrer Thätigkeit machten. Für diese bot sich im Allgemeinen noch keine andere Bezeichnung dar als jene der Weisen. Die Kluft zwischen diesen Weisen aber und der Masse des Volkes war an und für sich eine grössere als diejenige bei unseren neueren Gelehrten. Sie hatten als solche keine bestimmte praktische Stellung im Leben, während bei uns die Wissenschaft und Gelehrsamkeit auch äusserlich ein abgegrenztes Glied in dem ganzen Organismus der öffentlichen Einrichtungen ist. Der Weise des Alterthumes war insofern leicht ein Einsamer im Leben und es ist überhaupt die ganze berufsmässige und professionelle Weisheit des Alterthums nicht frei von einem starken Anfluge des einseitigen, eitlen und geschraubten Pedantismus. Das Geschlecht dieser berufsmässigen Weisen aber nahm vorzugsweise mit Sokrates seinen Anfang oder leitete aus dem von eben demselben eingenommenen Standpunct seine Entstehung ab. Denn bei Sokrates wurde zuerst die ganze Persönlichkeit durchdrungen und beherrscht von einem bestimmten abstracten philosophischen Prinzip. Sokrates galt durch das ganze Alterthum als das Ideal des wahren und vollkommenen Weisen. Eben dieses aber war er auch in der That, nur dass bei ihm die Weisheit Natur, nicht aber manierirter und auf eine einseitige Spitze

gestellter Dogmatismus war. Zu dem Begriff eines vollendeten Weisen aber gehörte insbesondere dieses hinzu, dass er sich selbst unbedingt genug war oder dass er durch kein Begegniss des Lebens aus seiner inneren Ruhe und Selbstbeherrschung gebracht werden konnte. Der Weise war derjenige, welcher den Schwerpunct seines ganzen persönlichen Daseins allein in sich selbst trug oder der gleichsam wie ein Fels im Meere unabhängig von den Wogen des Lebens auf seiner eigenen persönlichen Basis dastand. Das Ziel aller praktischen Schulen des Alterthums aber bestand darin, eine Formel für diesen gesuchten Begriff des Weisen zu finden. Ebenso wie die früheren physischen Schulen des Alterthums Formeln waren für die Erklärung des allgemeinen Problemes der Natur, ebenso enthielt eine jede einzelne der ethischen Schulen eine Formel in sich für die praktische Gestaltung des menschlichen Lebens. In dem ganzen Wesen des antiken Denkens lag eine entschiedene Nöthigung zu bestimmter und scharf ausgeprägter Einseitigkeit der Auffassung der Welt und des Lebens enthalten. Der Gedanke war hier noch durchsichtig, einfach und abstract. Die Art und Weise des Denkens, wie sie zuerst die Eleaten geübt hatten, war im Allgemeinen für den Charakter aller späteren Schulen entscheidend, d. h. es wurde überall ein bestimmter Begriff unter Entkleidung von allem Fremden und nicht zu ihm Gehörigen rein und scharf auf seine äusserste Spitze gestellt. Alle sachliche Erkenntniss bestand wesentlich in genauer und scharfer logischer Definition oder in consequenter Durchführung eines bestimmten einfachen abstracten Principes. Jene praktische Weltweisheit der Alten aber, oder die Regelung des Lebens nach einem bestimmten abstract persönlichen Vernunftideal war bereits ein Symptom und ein Element der Auflösung ihres früheren eng geschlossenen gesellschaftlich-politischen Daseins. An die Stelle des früheren Lebensideales des ἀνὴρ καλὸς κ' ἀγαθός oder des allseitig wackeren und tüchtigen politischen Mannes war jetzt das abstracte und pedantische Vernunftideal des allein für sich lebenden und sich selbst genügenden Weisen getreten, dessen Tugend weniger wie damals in einer bestimmten positiven Leistung als vielmehr in der blossen inneren Selbstbeherrschung und Mässigung seiner Begierden bestand.

39. Die Cynische Schule.

Die sich anscheinend am Strengsten an den praktischen Lehrbegriff des Sokrates anlehnende Schule war jene der Cyniker. Die wahre Meinung und die echte innere Vortrefflichkeit des Sokrates selbst aber gelangt immer erst durch die einseitigen Consequenzen, welche seine Schüler aus ihr gezogen haben, zu ihrer vollkommenen Erscheinung. Als das höchste und einzige unbedingte oder wahrhafte Gut war von Sokrates die Tugend angesehen worden, inwiefern dieselbe seiner charakteristischen Lehrmeinung zufolge auf der richtigen Einsicht in das Wesen oder den Begriff derselben beruhte. Allein der Tugendhafte war glücklich, weil diese das einzige reine, unveränderliche und unbedingt in seiner eigenen Hand liegende Gute bildete. Für alle äusseren Güter des Lebens hatte Sokrates eine unverhohlene Nichtachtung und Gleichgültigkeit zur Schau getragen. Eben in der Einsicht in das Nichtige dieser letzteren aber und in den wahren Begriff der Tugend als des einzigen und höchsten Gutes beruhte dasjenige, was damals unter praktischer Weltweisheit verstanden wurde. Allein der Weise war tugendhaft und allein der Tugendhafte glücklich und es erschien deswegen auch die Weisheit selbst als das einzige und wahrhafte Gut. Dieses war im Allgemeinen die Lehre wie sie Sokrates vorgetragen und praktisch geübt hatte. Dem Wortlaute nach war auch die Meinung der Cynischen Schule dieselbe: aber aus der Werthlosigkeit der äusseren Güter des Lebens zogen die Philosophen dieser Schule, Antisthenes, Krates, Diogenes u. s. w. die falsche und übertriebene Consequenz, dass der Weise mit eben denselben so wenig als möglich zu thun haben dürfe oder dass überhaupt das Glück des Lebens nur in der grösstmöglichen Einfachheit und Bedürfnisslosigkeit des äusseren Daseins bestehen könne. Ist nun auch diese Auffassung wohl eine in gewisser Weise berechtigte, so lag es doch weder im Sinne des Sokrates noch stimmt es auch mit der gesunden Vernunft überein, die Vortheile und Anregungen, welche das innere Leben des Menschen auch aus den äusseren und sinnlichen Gütern des Daseins zu empfangen vermag, unbedingt und im Prinzipe von sich zu weisen. Sokrates selbst hatte es trotz seiner im Uebrigen nüchternen und einfachen Lebensweise doch nicht verschmäht, unter Umständen auch die Freuden der Sinnlichkeit und des heiteren ge-

selligen Lebensgenusses an sich herantreten zu lassen; sein innerer Gleichmuth war überall derselbe geblieben, sowohl beim übermüthigen Zechgelag als in der Armuth und Noth des Winterfeldzugs in Thrazien. Ebenso wenig war auch sein Sinn dem Verständniss des Schönen und der Kunst verschlossen gewesen. In der blossen Lustempfindung als solcher aber wurde von der Cynischen Schule das dem wahren Tugendideale des Menschen Feindliche, Negative oder Böse erblickt. Alle Kunst und Weisheit des Lebens bestand für sie nur in der Vermeidung von Genuss und Begierde und sie trugen mit eitler Selbstgefälligkeit eine schmuzige Armuth und eine gefühllose Verachtung gegen alle äusseren Bande und Bildungsmittel des Menschen in Familie, Staat, Kunst und Wissenschaft an sich zur Schau. Die Cynische Schule war die auf die Spitze getriebene fratzenhafte Carricatur der Sokratischen Lehre. Das praktische Ich des Menschen wurde durch sie isolirt von seinem ganzen natürlichen und nothwendigen Zusammenhange mit der äusseren Welt. Hierdurch hörte selbst die Möglichkeit einer jeden wahren und werkthätigen Tugend so wie die Quelle des reinsten und höchsten Lebensgenusses auf. Hatte Sokrates den entscheidenden Schwerpunct der praktischen Lebensführung in das innere Ich oder die reine Vernunft des Menschen verlegt, so war für die Cyniker eben dieses leere oder abstracte Ich als solches in dem hohlen Bewusstsein seiner selbst dasjenige, welches die ganze praktische Wahrheit oder Befriedigung des Menschen in sich umschloss. Die Subjectivität stellte sich hier ganz allein auf sich selbst, indem sie der äusseren Welt zu ihrer inneren Vollkommenheit überhaupt gar nicht zu bedürfen behauptete. Alle Weisheit bestand hier in der blossen Einsicht in die Nichtigkeit alles Aeusseren, alle Tugend in der blossen Vermeidung der Begierde und alle Glückseligkeit in dem blossen Bewusstsein oder der Betrachtung des eigenen Ich. Die Idee des praktischen oder ethischen Einen wurde durch die Cyniker ebenso in ihrer unbedingten Ausschliesslichkeit gegen alles einzelne oder wirkliche Viele gefasst als dieses früher rücksichtlich der Idee des theoretischen oder metaphysischen Einen durch die Eleaten geschehen war.

40. Die Cyrenaische Schule.

Einen entschiedenen Gegensatz zu der Lehre der Cynischen Schule bildet diejenige der Cyrenaischen. Hier ist es das von jener verworfene Gefühl der Lust, welches zur alleinigen Basis einer praktischen Lebensführung erhoben wird. Dieser Standpunct war der der Lustlehre oder des Hedonismus. Wahrhaft befriedigt ist der Mensch dann, wenn er Lust empfindet; das Lustgefühl also ist das allgemeine Kriterium der ganzen inneren Wahrheit oder Selbstbefriedigung des Menschen. Die Lust ist das Gute, der Schmerz aber das Böse oder Feindliche für den Menschen; das erstere also zu suchen und das letztere zu meiden ist die Lebensregel des Weisen. Das unmittelbarste oder einfachste Lustgefühl aber ist das des natürlichen Sinnengenusses; die durch die Cyniker abgebrochene Brücke zwischen dem geistigen Bewusstsein des Weisen und der natürlichen Sinnlichkeit des Menschen war hier wiederum hergestellt oder die letztere von beiden in philosophischer Weise anerkannt und gerechtfertigt. Die praktische Lehre der Cyniker verhält sich zu der der Cyrenaiker wie das metaphysische Eine der Eleaten zu jenem des Heraklit. Dort schloss das Bewusstsein des Weisen oder die Abstraction des innerlich praktischen Einen das Viele und Mannichfaltige des äusseren Sinnengenusses von sich aus, während es hier zur Identität mit demselben zusammenfiel. Freilich war es auch bei den Cyrenaikern nicht das unmittelbar Viele oder das schlechthin Einzelne und Empirische des Sinnengenusses als solches, welches das eigentliche Ziel oder den wahren Inhalt der Lebensregel des Weisen bildete, sondern sie versuchten ebenso wie Heraklit dieses Viele an dem verbindenden Faden der Idee ihres praktischen oder im Bewusstsein gegründeten Einen zu einer zusammenhängenden Kette von reinen und ungetrübten Lustempfindungen an einander zu reihen. Die einzelne Lust als solche ist in der Regel von Uebersättigung und insofern von Schmerzen begleitet; deswegen muss der Weise in ihr Maass zu halten und sie in das Ganze eines genussreich gestalteten Lebens als ein blosses Glied einzuordnen wissen. Empfindet der Weise aber Schmerz, so kann er sich zurückziehen in das Bewusstsein seines geistigen Innern, welches immer das höchste und eigentliche Gute oder die vollkommenste Lustempfindung für ihn bildet. Bei aller Lustempfindung also ist immer dieses Innere oder der reine Sokratische Begriff des Guten das

eigentlich Bleibende oder Substantielle, welches sowohl die Kraft der Mässigung der einzelnen sinnlichen Lust als auch die des Trostes und der Erhebung über den einzelnen Schmerz für den Weisen besitzt. Der Weise bleibt bei aller Empfindung von äusserer Lust und äusserem Schmerz doch fortwährend bei sich selbst. Alle seine einzelnen Empfindungen und Zustände sind ebenso wie bei Heraklit doch nichts als blosse Modificationen einer und derselben sich gleich bleibenden inneren Substanz. Auch der Cyrenaiker also stand auf dem Standpunkt der reinen und unverfälschten Sokratik und seine Lehre unterschied sich bestimmt von der gewöhnlichen gedankenlosen Genusssucht des empirischen Lebens. Auch im persönlichen Leben des Sokrates selbst waren Anknüpfungspnncte genug für diese Lehre vorhanden. Das Leben zu nehmen wie es ist und aus ihm möglichst viel Lust und möglichst wenig Unlust an sich herantreten zu lassen, war das allgemeine Prinzip dieser Schule. Die Befriedigung des Weisen, welche die Cyniker aus der Isolirung, suchten die Cyrenaiker aus dem Anschluss oder der Hingebung des inneren Ich an den Inhalt der äusseren Welt zu gewinnen. Waren die ersteren in ihrer rohen Bedürfnisslosigkeit, so waren die letzteren in ihrer Erhebung des Genusses zum höchsten Lebenszweck ein einseitiges Zerrbild des neutralen Standpunctes der Sokratischen Lehre. In diesen beiden Schulen aber stand sich eine bestimmte allgemeine Alternative der ganzen praktischen Philosophie des Alterthums gegenüber, indem nach der einen Ansicht die Subjectivität durch Zurückziehung auf sich selbst, nach der anderen aber durch Anlehnung an die äussere Objectivität zu ihrer eigenen inneren Befriedigung gelangen konnte. An Aristipp, den Begründer der Schule schlossen sich Hegesias, Annikeris u. A. an.

41. Die Megarische Schule.

Die dritte unter den einseitigen oder unvollkommenen Sokratischen Schulen ist die von Euklid gestiftete Megarische, deren allgemeines Verhältniss zu der vierten Schule, der Platonischen, in welcher der Sokratische Lehrbegriff seine wahre und eigentliche wissenschaftliche Fortsetzung findet, ein ganz ähnliches ist als das der Cynischen Schule zur Cyrenaischen. Das Verhältniss aller vier Schulen findet sich in der Natur des Sokratischen Standpunctes

selbst schon angedeutet oder vorgebildet. In der Megarischen Schule wird das Sokratische Moment des begrifflichen Wissens isolirt auf sich selbst, während es in der Platonischen zu dem ihm gegenüberstehenden Inhalt des Seins in eine fruchtbringende Beziehung eingeführt wird. Die Megariker sind geistige oder dialektische Cyniker, während der Standpunkt Platos in derselben Weise ein dem der Cyrenaischen Schule entsprechender ist. Auch die ganze Denkweise der Megariker aber ist wesentlich eine derjenigen der Eleaten verwandte. War allerdings das Wissen für sie im Unterschiede von den beiden praktischen Schulen eigener Selbstzweck, so fand doch dasselbe nach Sokratischer Weise seinen hauptsächlichen Gegenstand immer in der Frage nach dem Guten. Der Begriff des Guten oder des praktisch Wahren wurde hier ebenso auf seine äusserste specifische Spitze gestellt als in der Eleatischen Lehre der metaphysische Begriff des reinen oder specifischen Seins. Hatte Sokrates gelehrt, es gebe nur eine einzige Tugend und ein einziges in dieser enthaltenes höchstes Gut, dasjenige ihres reinen und eigentlichen Begriffes, so wurde hier die Idee dieses Guten in ihrem negativen oder ausschliessenden Verhalten gegen alles einzelne, wirkliche oder reale Gute gefasst. Da jedes bestimmte Gute etwas Anderes ist als die Idee des einen oder höchsten Guten, so gehört es nicht mehr zu diesem hinzu, oder ist überhaupt kein Gutes mehr. Der Begriff des Guten und seine Wirklichkeit also, das abstracte Eine und das konkrete Viele, fallen wie bei den Eleaten zusammenhangslos aus einander. Der Begriff wird in der Weise zugespitzt, dass er eben gar nichts Anderes mehr in sich umschliesst als nur sich selbst. Streng genommen kann daher von einem Begriffe auch gar nichts Anderes ausgesagt werden als nur das eigene leere und hohle Sein seiner selbst und es enthält ein jedes Urtheil ohne Unterschied wegen der nothwendigen Ungleichheit von Subject und Prädicat immer eine Unwahrheit oder einen innern Widerspruch in sich. Alles eigentliche Denken oder Erkennen aber ist hierdurch unmöglich gemacht. Das Sokratische Wissen aus dem Begriff schlägt um in sein eigenes Gegentheil, das unbedingte Nichtwissen alles desjenigen, was über diesen als solchen hinausliegt. Die Megarische Schule war daher im Grunde nichts als eine andere und höhere Form der Sophistik, gleichsam ein gedankenmässiges Bewusstsein dieser ganzen Richtung über sich selbst, das in dem eigensinnigen Festhalten der reinen Idee des Begriffes an sich, ohne jede Mög-

lichkeit einer näheren Aussage über ihn bestand. Eleaten, Sophisten und Megariker waren im Grunde einstimmig mit einander; die unbedingte Nichtigkeit des Erkennens, zu der sich die zweiten von ihnen in ihrer praktischen Thätigkeit bekannten, wurde von den ersten nur in metaphysischer, von den dritten aber in dialektischer Weise auf einen bestimmten positiven Ausdruck erhoben. Auch die Megarische Lehre war nichts als eine verzerrte Uebertreibung des innerlich geistigen oder logischen Einen des Sokrates. Die Megariker stellten sich auf den Standpunct der reinen subjectiven Begriffsform als solcher in ihrer abstracten Isolirung von jedem weiteren materiellen Inhalt. Ihr Verhalten nach der dialektisch-theoretischen Seite hin war ein ebenso negativ abweisendes als das der Cyniker nach der ethisch-praktischen. Sie führten deswegen im Alterthum auch den Namen der Streitsüchtler oder Eristiker. Das theoretische Ich oder die erkennende Vernunft des Menschen wurde in ihrer Lehre ganz ebenso allein auf sich selbst gestellt als in der Cynischen das praktische Ich oder die handelnde Vernunft. Plato aber trug den inneren Begriff des Denkens hinaus in das gegenüberstehende Nichtich der Aussenwelt, indem er ihm hier einen weiteren wissenschaftlichen Inhalt gab und es war eben nach dieser Seite hin, dass sich die wahrhafte und fruchtbringende Weiterbildung des Sokratischen Prinzipes vollzog. Sokrates überhaupt aber mit den vier aus ihm hervorgehenden Schulen bildet die vierte allgemeine Entwickelungsreihe der griechischen Philosophie, deren Gesammtcharakter ein innerlich geistiger oder ethisch-dialektischer ist.

42. Die Philosophie Platos.

Unter allen Sokratischen Schülern ist allein Plato derjenige, welcher die wahre und echte Consequenz aus der Lehre von jenem zieht. Kaum ein Schritt in der Geschichte der Philosophie ist von so bedeutungsvoller und wichtiger Art als derjenige von Sokrates zu Plato. Nichtsdestoweniger trägt die ganze Platonische Philosophie den Anschein, nichts weiter als eine blosse Darlegung der eigenen Lehre des Sokrates selbst sein zu wollen. Das Höhere und Vollkommenere geht hier ganz natürlich und ungesucht aus dem Einfacheren und weniger Entwickelten hervor. Zugleich aber ist die Philosophie Platos nicht blos die Fortsetzung der Lehre des So-

krates, sondern auch die höhere Vereinigung oder organisch geordnete Zusammenfassung der Gesammtheit aller übrigen Lehren der früheren Zeit. Die Platonische Philosophie ist deswegen auch eine Erscheinung von anderer und höherer Art als alles Bisherige. Sie ist das erste wirkliche sich auf alle einzelne Theile und Fragen des menschlichen Wissens zugleich erstreckende System der Philosophie, während bis dahin alles Philosophiren ein blos fragmentarisches oder sich auf einzelne Seiten und Gebiete des philosophischen Stoffes allein erstreckendes gewesen war. Zugleich tritt bei Plato die Philosophie zuerst in einer eigenthümlichen und gebildeten, ihrem innern Wesen entsprechenden Form in der Litteratur auf, während es bis dahin meistens nur entweder die mündliche Rede oder das fremdartige Gewand der Poesie gewesen war, in der sie sich bewegt hatte. Die Philosophie tritt durch Plato als ein nach Inhalt und Form in sich geschlossenes Ganzes hervor. In ersterer Beziehung ist sie begriffliche Sokratische Dialektik, in letzterer künstlerischer dramatischer Dialog. Die Art oder Methode des Denkens ist hier noch dieselbe als die des Sokrates und aller seiner übrigen Schulen, nur dass der Stoff oder Inhalt, auf den sie angewandt wird, ein reichhaltigerer und weiterer geworden ist. Die Sokratische Methode ist das gestaltende Prinzip, durch welches sich aus der Vereinigung aller übrigen einzelnen philosophischen Lehrmeinungen die erste den ganzen Horizont des Denkens umfassende systematisch geordnete Weltanschauung erbaut. Die Rückkehr zum Dogmaticismus oder zu einer bestimmten positiven Betrachtungsweise der Welt war mit dem System Platos vollzogen; aber der Standpunct für diese letztere war ein höherer, freierer und mehr innerlich geistiger geworden als früher. Die ganze Naturanlage Platos aber hatte ihn von Anfang an mehr zur künstlerisch-poetischen als zur wissenschaftlich-philosophischen Thätigkeit hingeführt. Der ganze Geist Platos war wesentlich von dichterischer Art und es trägt daher auch seine Philosophie mehr als eine andere in der Geschichte einen poetischen oder von der Anschauung des geistigen Ideales erfüllten Charakter an sich. Die Platonische Philosophie ist die Epoche der frischen und ahnungsreichen wenn gleich noch unreifen Jugendblüthe des Begriffes der Wissenschaft. Alle Wissenschaft bestand hier noch ganz allein im Denken und in gebildeter künstlerischer Rede. Die Wahrheit der Platonischen Philosophie aber ist auch für uns noch diejenige, die überhaupt das erste reine

und schöne Ideal der Jugend für die ganze spätere Lebenszeit besitzt. Der Boden des eigentlich wissenschaftlichen Erkennens wird zuerst mit Plato betreten und sein System ist überhaupt für uns der Ausdruck der wahren und natürlichen Anschauungsweise des menschlichen Geistes vom Wesen der Wissenschaft.

43. Die Platonische Ideenwelt.

Der Mittelpunct der ganzen Platonischen Philosophie ist die Lehre von den Ideen. Diese ist das wesentlich Neue und Eigenthümliche, welches von Plato zu der Sokratischen Lehre von der Erkenntniss aus dem Begriff hinzugefügt wird. Von dem Platonischen Ausdrucke der Idee hat das Prinzip oder die geistige Richtung des Idealismus überhaupt ihren Namen empfangen. Das was wir ein Ideal nennen, findet sich angezeigt oder vorgebildet in dem Platonischen Begriff der Idee. Das Ideal ist für uns etwas Anderes als das Wirkliche, aber es enthält doch zugleich immer die wahre Natur oder die eigentliche und ansichseiende Vollkommenheit des letzteren in sich. Die Wissenschaft an und für sich aber bezieht sich nicht auf das Ideale, sondern auf das Wirkliche so wie es ist. Die Ideale gehören in das Reich der Einbildung oder der Kunst, nicht aber in dasjenige der Erkenntniss oder der Wissenschaft. Eben die ganze Auffassung Platos vom Wesen der Wissenschaft aber ist noch eine solche, dass sie ihm wesentlich im Lichte einer auf das Ideale gerichteten oder künstlerischen Thätigkeitsform des menschlichen Geistes erscheint. Wie für die Poesie, so war auch für die Philosophie oder Wissenschaft der innere Gedanke als solcher das schaffende oder construirende Prinzip seines Inhaltes. Auch die Philosophie wuchs für Plato noch einfach und unmittelbar aus der Wurzel des menschlichen Denkens oder Selbstbewusstseins empor. Dass der Gedanke die Quelle und Wurzel alles geordneten Erkennens sei, hatte Sokrates gelehrt. Wo aber war das gegenständliche Object oder der ausser uns liegende Inhalt, auf den sich diese Kraft des erkennenden Denkens im Sinne des Sokrates bezog? Sokrates hatte der von ihm erfundenen und festgestellten Methode nur an der eigenen persönlich praktischen Existenz des Menschen einen gewissen weiteren Inhalt zu geben vermocht. Die äussere Natur als solche aber war für ihn überhaupt kein Gegenstand der wahren

oder begrifflichen Erkenntniss gewesen. Dass das Wirkliche überhaupt und seinem vollen Umfange nach gedankenmässig und insofern wissenschaftlich erkennbar sei, war etwas was der damaligen Auffassung noch unbedingt widerstrebte. Denn in diesem schlechthin Wirklichen als in dem unmittelbaren sinnlichen Werdenden oder Vielen erblickte der Geist damals noch nichts als das einfache Gegentheil seiner selbst. Dieses Wirkliche war ihm das von inneren Widersprüchen Erfüllte, durch und durch Unbestimmte, in seinen ganzen Beschaffenheiten Fliessende und Schwankende. Das harte und spröde rein begriffliche Denken der damaligen Zeit verlangte nach einem solchen Stoff oder Inhalt, der ihm selbst unmittelbar gleichartig oder ähnlich war. Die sinnliche Wirklichkeit selbst schien nicht der Boden zu sein, auf welchem es fest zu stehen oder sich sein eigenes Haus zu gründen vermochte. Nichtsdestoweniger weisen doch alle unsere inneren logischen Begriffe auf etwas anderes ihnen Gleichartiges in der Aussenwelt hin. Alles unser Denken bewegt sich doch immer in solchen Kategorieen, welche den Dingen ausser uns irgendwie entsprechen oder adäquat zu sein scheinen. Die wirkliche Aussenwelt aber ist immer nur ein Inbegriff rein einzelner sinnlicher Dinge und Beschaffenheiten, von denen keines genau und einfach dasjenige ist, was ein hierauf Bezug habender Begriff des Denkens in sich enthält. Zwischen den Begriffen und den Dingen findet niemals ein Verhältniss der wirklichen und vollkommenen Congruenz statt. Nichtsdestoweniger ist doch in den Dingen immer etwas enthalten, wodurch sie den Begriffen des Denkens gleichartig sind, wenn sie gleich dieses Etwas niemals rein und vollkommen oder ungetrübt in sich zur Erscheinung bringen. Eben dieses geistige oder begriffliche Etwas in den Dingen aber ist dasjenige, was für Plato unter dem Ausdruck der Idee als etwas Fürsichseiendes und Selbstständiges angesehen oder als eine andere und höhere Welt des Seins neben derjenigen der einzelnen oder wirklichen Dinge hypostasirt wird. Die Platonische Idee also ist das objective und gleichartige Gegenbild des inneren subjectiven Begriffes; die logische Definition oder Erkenntniss dieses letzteren als solchen aber schliesst zugleich immer das Wissen von der ihm gegenüberstehenden objectiven Wesenheit selbst in sich ein. Es giebt eine objective Idealwelt, welche der Welt der inneren Begriffe homogen ist und unmittelbar aus dieser von uns erfasst oder begriffen werden kann. Die Platonische Idee ist das logische Ideal

oder das begrifflich Allgemeine und Gattungsmässige in den äusseren Dingen. Der Sokratische Begriff war von Plato hinausgetragen worden in die Welt der äusseren Sachen und er hatte in dieser eine bestimmte objective Wahrheit und gegenständliche Wirklichkeit gewonnen.

44. Die Platonische Dialektik.

Die Philosophie oder Wissenschaft wird von Plato bezeichnet mit dem technischen Ausdrucke der Dialektik. Ihm war es ebenso wie dem Sokrates selbst wesentlich noch um das allgemeine Prinzip oder die Methode des wissenschaftlichen Erkennens überhaupt zu thun. Die ganze philosophische Lehre Platos dreht sich hauptsächlich um den Begriff oder die Natur der wissenschaftlichen Erkenntniss als solcher. Die Begründung von dieser ist ihm eigentlicher oder wahrhafter Selbstzweck und eben hierin oder in dem rein theoretischen oder wissenschaftlichen Charakter seines Systems stimmt er mit der anderen eigentlich dialektischen Schule des Sokrates, der Megarischen, überein. Die Sokratische Methode des Wissens aus dem blossen Begriff aber, welche von diesem selbst und seinen übrigen Schülern nur in rein natürlicher oder unmittelbarer Weise gehandhabt worden war, wurde von ihm auf einen höheren bewusstmässigen oder wissenschaftlichen Ausdruck erhoben. Alle echte und vollkommene Wissenschaft war ihrem methodischen Prinzip nach nur eine einzige, die Dialektik, oder die Erkenntniss der objectiven Idee aus dem ihr adäquaten inneren subjectiven Begriff. Die dialektische Begriffsanalyse, welche für die übrigen Sokratiker im Grunde nur ein leeres subjectives Kunststück gewesen war, hatte für Plato die tiefere Bedeutung einer Erkenntniss oder Darstellung der objectiven Wesenheit der Sachen selbst angenommen. Das Grundprinzip der Dialektik im Platonischen Sinne des Wortes ist der objectiv-logische Idealismus oder das Identitätsverhältniss zwischen dem inneren begrifflichen Denken und der ansichseienden Wesenheit des äusseren Seins selbst. Das begriffliche Denken des Sokrates war durch ihn in seinem allgemeinen Werth oder seiner Bedeutung erhöht und geadelt worden. Die Untersuchung des Begriffes, welche für Sokrates nur der erste Anfang der Erkenntniss der Sache selbst gewesen war, nahm für Plato

durch sich selbst bereits die Eigenschaft einer wirklichen Erkenntniss an. Allerdings aber handhabte Plato die Methode des begrifflichen Denkens in einer entschieden höheren und vollkommneren Weise als dieses durch sämmtliche übrige Philosophen vor ihm geschehen war. Man war bis dahin wesentlich noch nicht über die blosse Definition des Begriffes, d. i. über die Darstellung desselben in seiner reinen nackten oder abstracten Idee als eines in sich einfachen Elementes des Vorstellens hinausgekommen. Alle Kunst der Erkenntniss des Begriffes hatte nur in einer Entkleidung desselben von allen nicht streng zu ihm gehörenden Vorstellungsmomenten bestanden. Diese ganze Art der Dialektik, wie sie namentlich den Eleaten und den Megarikern eigen gewesen war, war nur eine negative, nicht eine positive gewesen. Der Begriff wurde entleert von allem demjenigen Inhalt, der für ihn ein fremder zu sein schien, aber noch nicht mit seinem eigenen positiven Bestimmungsinhalte erfüllt. Man bestimmte eigentlich nur eine leere Stelle oder einen blossen Ort im Denken, ohne aber diese mit einem wirklichen ausgeführten Bilde bedecken zu können. Auch bei Plato freilich trägt das dialektische Denken immer noch einen rein abstracten oder das eigentlich Wirkliche und unmittelbar Empirische der Sache selbst von sich ausschliessenden Charakter an sich. In seiner Lehre vom Staat z. B. ist es immer nur der reine Begriff des Staates als solchen als einer einheitlich geschlossenen menschlichen Lebensvereinigung, ganz unabhängig von seinen empirisch wirklichen Bedingungen und Verhältnissen, um den es sich handelt. Aber es wird doch theils ein jeder Begriff zuerst immer ordnungsmässig aus seinen einzelnen Erscheinungen oder Eigenschaften abstrahirt und gewonnen und sodann anderentheils nach seiner eigenen inneren Gliederung in Beschaffenheiten und Theile abgeleitet oder entwickelt. Diese Methode der wahren Dialektik setzt sich nach Plato zusammen aus den beiden Operationen der Vereinigung und Trennung, συναγωγή und διαίρεσις, der einzelnen Momente des Begriffes. Alle dialektischen Untersuchungen Platos sind scharfe und gewandte, wenn auch farblose oder ausserhalb der eigentlichen Lebendigkeit der Sache selbst stehende Federzeichnungen des Denkens. Der Gedanke arbeitet allerdings hier noch ganz mit sich allein, aber es ist doch immer ein bestimmtes Bild des objectiven Hintergrundes der Sachen, der geistigen Idee, welches er auszuführen versucht.

45. Die Platonische Erkenntnisslehre.

Die Welt der einzelnen oder sinnlichen Dinge wird von Plato ausgeschlossen aus dem Bereiche seiner Wissenschaft. Dasjenige, um was es damals einzig zu thun war, war dieses, einen festen Boden für die wahre oder wissenschaftliche, d. h. begriffliche Erkenntniss zu gewinnen. Das begriffliche oder logische Element in den Dingen wurde von Plato fixirt unter der Bezeichnung der Idee. Jedes einzelne Ding aber stellt das Wesen seiner Idee oder seines objectiven Gattungsbildes niemals rein und unvermischt in sich dar, da es überall zugleich noch etwas Anderes und Mehreres ist, als diese selbst. Die Beschaffenheit des Seins der Idee verbindet sich in ihm mit derjenigen des Nichtseins derselben. Jedem einzelnen Dinge kommen widersprechende und sich ausschliessende Eigenschaften oder Prädicate zu. Die wirkliche Welt demnach ist eine aus Sein und Nichtsein, aus Theilhaben an der Idee und aus Verschiedenheit oder Entfremdung von derselben gemischte. Alle Erkenntniss von den wirklichen Dingen fällt unter den Begriff einer blossen Ansicht oder Meinung, die sich nicht auf das Seiende und Bleibende, sondern blos auf das Schwankende und Vergängliche in ihnen richtet. Dieses ist die δόξα, von welcher die ἐπιστήμη als die Wissenschaft des Ansichseienden in den Dingen schlechthin verschieden ist. Jene erstere gründet sich auf die Wahrnehmung oder den sinnlichen Augenschein, diese letztere auf das dialektische Denken durch Begriffe. Diese beiden erkennenden Kräfte des Menschen fallen ebenso wie in der Lehre der Eleaten schlechthin aus einander. Das objective Eine der Eleaten aber hat in der Welt der Platonischen Ideen einen weiteren und reicheren Inhalt gewonnen. Jenes Eine war nur die reine Abstraction oder die leere Idee des geistigen Begriffes als solchen. Zugleich war es als solche das unbedingte Gegentheil alles Wirklichen oder Vielen überhaupt. Die Eleaten hatten nur gefordert, dass es einen Ort oder etwas Bestimmtes geben müsse, was dem inneren Denken gleichartig sei, aber die Natur oder der Inhalt dieses Ortes war von ihnen noch nicht angegeben oder festgestellt worden. Die Platonische Ideenwelt aber war ebenso wie die Pythagoräische Sphäre der Zahlen ein anderes reiches und in sich konkretes Jenseits neben dem Diesseits der wirklichen Dinge. Statt wie Pythagoras mit Zahlen er-

füllt Plato mit Begriffen die von ihm angenommene geistige Welt. Bei jenem war die Weltanschauung eine mathematische gewesen, hier dagegen ist sie eine logische geworden. Die Ideenwelt Platos berührt sich einerseits wegen ihres logischen Charakters mit dem Eleatischen Einen, während sie andererseits als ein konkretes Jenseits der Pythagoräischen Zahlenwelt verwandt ist. Die Zahl aber war immer noch ein roher und unvollkommener Ausdruck des geistigen Elementes oder Charakters der wirklichen Welt. Durch sie wurde dieselbe wesentlich blos von ihrer quantitativen, noch nicht von ihrer qualitativen Seite bestimmt. Die Eleatische Lehre aber bildet den Uebergang oder die Vermittelung zwischen der Pythagoräischen Anschauung von der Welt und der Platonischen. Alle diese drei Standpuncte wurzeln auf dem gemeinsamen Prinzip einer gegensätzlichen Unterscheidung des Geistigen und des Sinnlichen, des Idealen und des Realen in den Dingen. Nach Pythagoras aber sind beide Sphären einander vollkommen adäquat oder analog, nach der Lehre der Eleaten stossen sie sich wechselseitig unter einander ab, während nach Plato die sinnliche Welt ein unvollkommenes Abbild oder eine Trübung des reinen Urbildes der geistigen ist. Aus der Vereinigung dieser beiden früheren Lehren entspringt durch das Prinzip der Sokratischen Dialektik die Philosophie Platos. Das ganze Element des mathematischen oder des exact verstandesmässigen Wissens aber, welches die allgemeine Unterlage der Pythagoräischen Philosophie bildete, steht nach Plato zwischen der Dialektik oder der reinen geistigen Wissenschaft und der sich auf das Einzelne als solches richtenden empirischen Meinung als ein Gebiet des Uebergangs in der Mitte, da es sich auf die Idee nicht als solche, sondern nach ihrer Erscheinung in der sinnlichen Welt bezieht. Die Mathematik hat nach Plato die Bedeutung einer Vorschule für die Philosophie, indem ihre wissenschaftliche Bestimmtheit nicht ganz die gleiche ist als die von dieser, eine Auffassung, welche unserer Ansicht über das Verhältniss beider Wissenschaften entgegengesetzt ist.

46. Die Gliederung des Platonischen Systems.

Die ganze äussere Form der Platonischen Philosophie ist noch nichts weniger als die eines eigentlichen in sich geschlossenen und

geordneten Systems. Die Reihe der Platonischen Dialoge oder Schriftwerke ist im Allgemeinen ein Abbild des inneren Entwickelungsganges des Philosophen selbst. Das Gelegentliche und rein Natürliche ihres Ursprunges bildet einen entscheidenden Charakterzug der Platonischen Philosophie. Der äussere Rahmen eines philosophischen Systemes in dem allgemeinen Verhältnisse seiner einzelnen Theile war damals noch nicht vorhanden. Diese ganze Gliederung tritt erst successiv im Laufe der Entwickelung seines Denkens bei Plato hervor. Als Haupttheile der Philosophie aber werden von Plato an unterschieden die Dialektik, Physik und Ethik oder die Lehre von den Prinzipien des denkenden Erkennens, die von jenen des Seins oder der natürlichen Welt und endlich die von denen des praktischen menschlichen Willens und Handelns. Der erste dieser Theile bildet bei Plato selbst noch den allgemeinen und wesentlichen Mittelpunct der Philosophie, indem es ihm vor allem Anderen um die Begründung des ganzen Prinzipes des denkenden Erkennens zu thun ist. Die Methode als solche ist auch für ihn noch ebenso wie für Sokrates das Wesentliche und Entscheidende. Die ganze Entwickelung seiner Philosophie aber nimmt auch vom Sokratischen Standpunct selbst ihren Ausgang. Von hier aus berührt sich Plato successiv mit fast allen übrigen Lehren der Philosophie und zieht das Besondere und Berechtigte derselben in den Kreis seines eigenen Denkens herein. Unter den übrigen Sokratischen Schulen war ihm naturgemäss die Megarische die verwandteste und es lag wesentlich wohl in dem Bedürfniss des Hinausgehens über den Standpunct von dieser das Motiv zu seiner Ideenlehre enthalten. Mit der Begründung dieser letzteren gewinnt Plato das Prinzip seiner eigenthümlichen wissenschaftlichen Selbstständigkeit. An und für sich aber war hiermit auch seine eigentliche Aufgabe oder Thätigkeit geschlossen. Denn jede andere Erkenntniss als die der Ideen war nach Plato eine nichtige, unzureichende und falsche. Freilich war die Bearbeitung des Inhaltes derselben eigentlich eine unendliche Aufgabe; aber das ganze Prinzip als solches hatte für Plato immer ein höheres Interesse als seine weitere Verfolgung und Ausarbeitung im Einzelnen. Im Prinzip der Ideenlehre selbst aber lag es, dass sie noch nach gewissen anderen Seiten hin weiter entwickelt und ergänzt werden musste. Die sinnliche Welt als solche war von Plato für die Dialektik verworfen oder als nicht in den Bereich der wissenschaftlichen Er-

kennbarkeit eintretend angesehen worden. Nichtsdestoweniger musste doch auch sie nach ihrem ganzen Prinzipe oder ihrem Verhältnisse zur Ideenwelt von ihm zu begreifen versucht werden. Auch von dem an sich selbst ungeistigen oder den Begriff von sich ausschliessenden Sinnlichen musste es doch immer einen Begriff geben, wie es sich zu dem Vollkommenen oder Ansichseienden verhalte und es musste wenigstens nach dieser Seite hin dasselbe einer wissenschaftlich dialektischen Erkenntniss zugänglich erscheinen. Der ganze Lehrbegriff Platos war überhaupt von der Art, dass er zwar einerseits die wissenschaftliche Erkenntniss auf ein bestimmtes ihr specifisch adäquates Gebiet, die Ideen, beschränkte, andererseits aber doch, da es eigentlich von jeder Abtheilung des wirklichen Lebens und Daseins eine Idee oder einen objectiven geistigen Grundbegriff geben musste, zugleich alles dieses Andere mit in die Grenze des Reiches der Wissenschaft hereinzuziehen die natürliche Nöthigung in sich trug. Die Philosophie Platos, obgleich sie ihrer ersten Anlage nach nichts als ein einfaches wissenschaftliches Prinzip oder eine Methode war, erweiterte sich doch sehr bald mit innerer Nothwendigkeit zu einem wirklichen System. Die Welt als Sinnlichkeit lag ausserhalb der Grenzlinie des Wissens, aber doch war die Substanz alles Sinnlichen zugleich ein geistiger oder logischer Begriff. Es gab überhaupt nichts Sinnliches, was nicht dialektisch oder nach der ihm zu Grunde liegenden objectiven Wesenheit und Idee begriffen werden konnte. Die Platonische Ideenwelt ist einmal das Gegentheil der wirklichen Welt und andererseits ist doch diese letztere nichts als die eigene Ableitung oder Erscheinung von jener selbst. Der Begriff der Dialektik also hat bei Plato überhaupt die doppelte Bedeutung einer Metaphysik im engeren Sinne des Wortes oder einer Wissenschaft von den Ideen als dem geistigen Hintergrund der Sachen als solchem und der Philosophie überhaupt, inwiefern diese als begriffliche Erkenntniss sich auf alle Theile des Daseins schlechthin erstreckt. Der Dialektik im ersteren Sinne aber tritt die Physik als die Lehre von der sinnlichen und die Ethik als die von der moralischen Welt zur Seite. Der allgemeine Organismus der einzelnen Theile des philosophischen Wissens tritt im Laufe der schriftstellerischen Entwickelung des Platonischen Philosophirens in natürlicher Weise von selbst zu Tage. Das Physische als solches aber ist dasjenige, was seiner ganzen Auffassung am Fernsten liegt, während er in der Ethik wiederum unter An-

schluss an den Vorgang des Sokrates einen günstigeren und ausgiebigeren Boden für die Anwendung seines Prinzipes findet.

47. Der wissenschaftliche Idealismus Platos.

Dass die Welt ausser uns begrifflich oder gedankenmässig sei, ist der allgemeine Kern und Inhalt der Platonischen Lehre. Der Ausdruck dieses Prinzipes ist die Annahme der Ideen. Diese Annahme hat deswegen eine so hervorragende Bedeutung gehabt, weil sie den allgemeinen Grundgedanken oder die erste nothwendige Voraussetzung aller Wissenschaft in sich enthält. Nicht in irgend einer einzelnen Lehre, sondern in der ersten Entdeckung des ganzen Prinzipes der Wissenschaft besteht das Verdienst Platos. Nicht etwas Bestimmtes war es, was Plato erkennen wollte, sondern der ganze Begriff des Erkennens überhaupt bildete den Gegenstand und Inhalt seiner Lehre. Seine ganze Philosophie bezog sich nicht auf die Welt als solche, sondern auf die Wissenschaft, durch welche die Welt von uns erkannt werden soll. Daher kann auch sein System mit dem Namen des ersten Versuches einer Wissenschaftslehre bezeichnet werden. Das wissenschaftliche Denken des Sokrates bewegte sich noch innerhalb der Grenze der menschlichen Persönlichkeit selbst, während dasjenige Platos sich auf die Welt als den wahren Stoff alles Wissens bezog. Ein unendliches Reich des Erkennens wurde von Plato in dem Inhalte der äusseren Welt erblickt. Er hatte die Ahnung davon, dass die Welt einen an sich unbegrenzten Stoff der denkenden Bearbeitung für uns in sich darbiete. Dem inneren Vermögen des Denkens einen adäquaten äusseren Inhalt oder Gegenstand zu geben, war das allgemeine Motiv seiner Lehre. Der Gedanke war sich in Sokrates seiner selbst und der in ihm liegenden Befähigung und Bestimmung zum Erkennen bewusst worden und er verlangte deswegen nach einem Felde, wo er sich in der ihm selbst angemessenen Weise entfalten oder bewegen konnte. Dieses Feld wurde ihm durch Plato gezeigt in den Ideen oder es erblickte der Gedanke sich selbst hier als die reine Substanz und Wesenheit der äusseren Dinge. Alles Denken ist als solches für Plato zugleich ein Erkennen und eben der Begriff des Erkennens beschränkte sich für ihn auf die Thätigkeit des reinen inneren Denkens selbst. Die ganze Metaphysik Platos ist nur eine Folge seiner Dialektik, oder der Begriff der Dialektik bedeutet für

ihn zugleich die Lehre vom Sein und die vom Erkennen. Subjectivität und Objectivität gingen für Plato in Eins mit einander zusammen oder er sah in der Aussenwelt nur das Gegenbild oder die Verwirklichung des begrifflichen Denkens der Seele. Die ganze Wissenschaft aber in ihrer blossen Möglichkeit und Existenz ist ein Beweis, dass die Wirklichkeit ausser uns begrifflich oder gedankenmässig ist. Die Wissenschaft als solche zwar war zur Zeit Platos noch nicht vorhanden, aber in seiner Lehre von den Ideen wurde sie von ihm als möglich und gefordert hingestellt oder begriffen. Die Platonische Ideenlehre ist der erste Ausdruck des ganzen Wesens oder der Existenz der Wissenschaft als solcher. Das Gedankenmässige allerdings, was die Wesenheit oder Substanz des Wirklichen ausmacht, wird hier von Plato noch hingestellt als ein abgesonderter oder fürsichseiender Hintergrund der einzelnen sinnlichen Dinge. Eine Wissenschaft, welche sich auf Beobachtung und Untersuchung des Einzelnen oder Sinnlichen gründet, liegt noch vollkommen ausserhalb des Gesichtskreises Platos. Seine Ideen sind ihm die Ideale der einzelnen Dinge, die das Wesen oder den Gattungscharakter derselben rein und unvermischt in sich zur Darstellung bringen. Die Wissenschaft ist ihm eine Thätigkeit, die allein im Denken unter Ausschluss jedes Momentes der empirischen Beobachtung besteht. Hiermit hat er allerdings das Wesen der idealen oder vollendeten Wissenschaft richtig bezeichnet, denn der wahre Begriff der vollendeten Wissenschaft ist in der That dieser, dass dieselbe nur in der geordneten Ableitung des ganzen Inhaltes des Begriffes einer wirklichen Gattung aus seiner reinen oder abstracten geistigen Idee bestehen könne. Hierzu kann in der Wirklichkeit freilich die Beihülfe der Beobachtung oder Erfahrung nicht entbehrt werden. Aber alle menschliche Geistesentwickelung richtet sich zunächst immer auf das reine Ideal oder das abstracte Ziel oder das eigentliche geistige Sollen der Dinge, dessen nähere praktische empirische Durcharbeitung dann einer späteren Zeit vorbehalten bleibt. So erblickt auch Plato gleichsam die äussersten Ziele oder Ideale der Wissenschaft von ferne, indem ihm die wahren Schwierigkeiten für die Erreichung oder Durchführung derselben noch verborgen sind. Es ist nur die reine Idee der Wissenschaft an sich, die durch ihn vor uns hingestellt wird oder auf deren Charakteristik die ganze historische Stellung und das Verdienst seines philosophischen Systemes beruht.

48. Der logisch-metaphysische Standpunct Platos.

Die Menge der Ideen ist nach Plato dieselbe als die der Begriffe des Denkens. Alles irgendwie Allgemeine in den Dingen hat seine Wesenheit oder Substanz in einer Idee. Wie aber denkt sich Plato die Natur oder das Dasein der Ideen? Sind die Ideen etwas in der Wirklichkeit unabhängig und vor den Dingen Vorhandenes oder existiren sie nur in unserer Einbildung als die zu supponirenden reinen Grundcharaktere des Wirklichen innerhalb dieses letzteren selbst? Sind die Ideen etwas actuell Vorhandenes, so müssen sie sich an einem bestimmten Orte befinden. Dieser Ort wird von Plato bezeichnet als ein intelligibler, τόπος νοητός, oder nur dem Gedanken zugänglicher. Allerdings ist dieses ein Widerspruch mit sich selbst; im Wesen des Platonischen Idealismus aber liegt es, mit der Frage nach dem Fürsichsein der Ideen nie vollkommenen Ernst machen zu können. Jeder reine Idealismus aber macht an sich gewisse Voraussetzungen, welche ausserhalb der Grenze der gewöhnlichen Bedingungen des Denkens liegen. Genug, das reale Vorhandensein der Ideenwelt ist ein nothwendiger Fundamentalsatz der Philosophie Platos. Die Ideen sind begriffliche Urgestalten oder Typen der Gattungen der wirklichen Dinge und ihrer Beschaffenheiten. Es gab damals noch keine andere Form als diese, den Satz von der Wahrheit und objectiven Realität des begrifflichen Denkens zur Anschauung zu bringen. Die eigentliche Forderung Platos war diese, den Inhalt der objectiven Ideal- oder Begriffswelt systematisch zu bearbeiten. Aber, wie den meisten Ideologen, war ihm sein Prinzip als solches das Wichtigere als die wirkliche Entwickelung oder Durchführung desselben. Eben nur in der Eigenschaft des Ideales bestand die Bedeutung und Berechtigung der Platonischen Anschauung oder Lehre von der Wissenschaft. Gerade dieses aber, dass die Wissenschaft eine wesentlich ideale Thätigkeit des menschlichen Geistes sei, ist der allgemeine Grundgedanke und Inhalt der Platonischen Lehre. Alle wahre und echte Wissenschaft aber ist in der That nur eine solche, welche auf der Grundlage der Erkenntniss aus dem reinen Begriffe beruht. Die von Plato geforderte oder als letzter Hintergrund seines Systems hingestellte Bearbeitung der reinen Begriffe aber ist in der That gewissermaassen die höchste und alles übrige Erkennen erst in sich ab-

schliessende Aufgabe der Wissenschaft. Immer liegt in der Lehre Platos, so wie in jedem sonstigen ersten und frischen Lebensideal eine gewisse allgemeine und bleibende Wahrheit für alle spätere Zeit enthalten. Das Motiv aber für die Annahme der Ideenwelt ist für Plato immer theils ein inneres, theils ein äusseres oder sowohl ein aus der Natur der Begriffe als ein aus der der wirklichen Sachen entlehntes. Einmal fordern die ersteren etwas anderes ihnen selbst Gleiches und andererseits weisen die letzteren auf eine andere und reinere Sphäre über ihnen selbst hin. Die Wissenschaft ist theils ein Bedürfniss für den Geist, theils hat sie eine objective Nothwendigkeit und Berechtigung in den Sachen selbst. Die logische Ideenwelt aber ist wie die Welt der ästhetischen Ideale einmal das Gegentheil und andererseits zugleich der wahre Ausdruck des Wesens der wirklichen Welt selbst. Die ganze Natur der Wissenschaft aber erschien für Plato überhaupt noch in dem Lichte einer innerlich genialen oder der gemeinen Mühe des Empirischen enthobenen Thätigkeit der Kunst. Nur das eine Element der Wissenschaft, das Denken, mit Ausschluss des anderen, der Beobachtung, war von ihm begriffen worden. Wie aber alle Ideale zuletzt auf ein einziges höchstes Ideal hinweisen, so gehen auch alle einzelnen Platonischen Ideen zuletzt in einer einzigen höchsten Idee, der des schlechthin Absoluten oder Vollkommenen, zusammen. Diese höchste Idee ist an sich nichts Anderes als das Eleatische Eine, welches aber jetzt nicht mehr als das hohle und ausschliessende Gegentheil, sondern als die oberste, sich in sich selbst weiter entwickelnde und dirimirende Gattung alles übrigen geistigen Inhaltes gefasst wird. Die Ideen überhaupt aber bilden ein geordnetes System oder eine Stufenfolge einzelner Glieder, indem an den höheren unter ihnen die niederen ebenso Antheil haben als an den untersten unter diesen die einzelnen wirklichen Sachen selbst. Diese Verhältnisse der Ideen aber sind überhaupt keine anderen als die allgemeinen Verhältnisse der Ueberordnung und Beiordnung zwischen den Begriffen oder es ist im Wesentlichen der Organismus der begrifflichen Beziehungen, welcher in ihnen von Plato zuerst aufgefunden und festgestellt wird. Die Ideenlehre also ist im Wesentlichen der erste Anfang oder die Grundlegung der Theorie des Denkens, obgleich sie im Organismus des Platonischen- Systemes selbst vielmehr die Stelle der Metaphysik oder der Lehre von den Prinzipien des Seins als solchen einnimmt.

49. Die antik-nationale Bedeutung der Philosophie Platos.

Es giebt an und für sich keine Philosophie, welche in dem Grade der reine und vollkommene Ausdruck des griechischen Geistes wäre als die Platonische. Sowohl der Vorgänger Platos, Sokrates, als auch sein Nachfolger, Aristoteles, sind in einem gewissen Sinne unantike oder über die engere und specifische Grenze des Alterthumes hinausreichende Erscheinungen. Der erstere von diesen beiden war der Vorläufer der innerlich geistigen Religionsanschauung des Christenthums, der letztere der Begründer der genauen empirisch-verstandesmässigen Erkenntnissweise der äusseren Dinge. Weder innere Geistesreligion, noch beobachtende Verstandeswissenschaft aber bildete eigentlich ein specifisches und nothwendiges Lebenselement des griechischen Alterthums. Beide, Sokrates und Aristoteles, waren Erscheinungen, die eine Hindeutung auf eine spätere und damals noch nicht vollkommen zu würdigende Zukunft in sich enthielten. Dem eigentlichen Geiste ihrer Zeit war von beiden in gewissem Sinne der Rücken zugekehrt worden, wenn auch die natürlichen Wurzeln ihrer Stellung nur in eben demselben lagen. Plato dagegen ist der Philosoph der wahren und echten Welt- oder Lebensanschauung des Alterthumes selbst. Eben dieses, dass Plato wesentlich der Dichter unter den Philosophen oder dass seine Philosophie mehr als eine andere von einem rein künstlerischen Geist durchweht ist, macht ihn zum charakteristischen Repräsentanten des ganzen Geistes seiner Zeit in der Philosophie. Die Philosophie, welche für Sokrates Religion und innerlich persönliche Sittlichkeit, für Aristoteles aber ausgebildete und eigentliche Wissenschaft war, diese ist für ihn Poesie oder Kunst. Ein jeder dieser drei grössten Philosophen des Alterthumes bringt das eigenthümliche Wesen der Philosophie von einer der besonderen charakteristischen Seiten ihres Begriffes in sich zur Erscheinung. Für Sokrates war die Philosophie die Basis der ganzen inneren, unmittelbar persönlichen Lebensstellung des Menschen; Aristoteles erweiterte sie bis zu dem Umfange des Begriffes der Wissenschaft überhaupt; als Thätigkeit des freien künsterischen Gestaltens aber tritt sie uns in der Auffassung Platos entgegen. Religion, Poesie und Wissenschaft haben an sich in gleicher Weise an der Philosophie Antheil und eben in

jenen drei höchsten Gestalten des Alterthumes zeigt die Philosophie, was sie nach jeder dieser drei Seiten hin ist oder zu leisten vermag. Die moralisch-religiöse Seite ihres Begriffes fand in Sokrates, die künstlerisch-poetische in Plato, die streng oder rein wissenschaftliche endlich in Aristoteles ihre Vertretung. Gewissermaassen ist daher in diesen drei hervorragendsten Grössen des Alterthums die ganze allgemeine oder begriffliche Wahrheit der Philosophie enthalten. Alle drei aber sind insofern auch in ihrer allgemeinen Bedeutung einander gleichberechtigt oder coordinirt. Nur insofern als die Geschichte der Philosophie im Alterthum angesehen wird als die Vorgeschichte der allgemeinen Entwickelung des Prinzipes der Wissenschaft als solchen, gehen dieselben in einer Reihe hinter einander her oder schliesst der Standpunct des Aristoteles diejenigen der beiden anderen Philosophen als blosse aufgehobene Vorstufen zugleich mit in sich ein. Auch die beiden anderen Seiten der Philosophie aber haben eine bestimmte bleibende und fortdauernde Bedeutung oder Berechtigung neben derjenigen ihres Zusammenhanges mit der Wissenschaft. Für das Alterthum selbst aber war die Poesie und die Kunst das allgemeine und herrschende geistige Lebenselement. Die Seite der Berührung der Philosophie mit diesem Gebiete war daher auch die dem ganzen Geiste des Griechen am Meisten verwandte. Plato brachte in seinem System dasjenige zum philosophischen oder gedankenmässigen Ausdruck, was der allgemeine Lebensnerv oder das charakteristische Grundprinzip des griechischen Geistes war. Er ist insofern der am Meisten nationale Philosoph bei den Griechen überhaupt. Alles geistige Leben des Alterthumes war ein solches im Ideal oder in der reinen Idee. Alles Schwere, Massenhafte und Empirische wies der Geist des Alterthumes entschieden von sich ab. Die Beherrschung des Wirklichen durch das reine Ideal seines geistigen Begriffes war das allgemeine Prinzip alles Antiken. Auch die Platonische Ideenlehre aber war die Formel für die Erkenntniss des Wirklichen unter dem Gesichtspunct des reinen Ideals. Der wissenschaftliche oder philosophische Idealismus überhaupt aber findet in dem System Platos für alle Zeiten seine höchste und reinste Vertretung. Nur die Idee ist das eigentlich und wahrhaft Seiende für Plato; seine ganze Metaphysik ist in der Annahme der Ideen enthalten. Dasjenige aber, was für die ganze frühere Philosophie die Stelle der Metaphysik einnahm, die Lehre von den Prinzipien der sinnlichen Natur,

dieses ist ein verhältnissmässig nur untergeordneter Theil seines Systems, indem ihm die sinnliche Welt im Allgemeinen in dem Lichte des blossen Andersseins oder der Entfremdung der Welt der Ideen von sich erscheint.

50. Die Platonische Physik.

Die ganze Existenz der sinnlichen Welt bedurfte vom Standpunct Platos aus einer gewissen Erklärung oder Rechtfertigung. Denn in der geistigen Welt oder den Ideen war an und für sich der Inbegriff alles Vollkommenen für ihn enthalten. Von den Ideen allein aus alles Uebrige zu erklären, dieses war das Ziel oder der Charakter seiner Lehre. Auch die Erklärung der sinnlichen Welt also konnte für ihn nur eine begriffliche oder geistig dialektische sein. Die sinnliche Welt aber hat theils die Eigenschaft an sich, den Ideen ähnlich, theils wiederum die entgegengesetzte, ihnen unähnlich oder von ihnen verschieden zu sein. Ihr Begriff daher schliesst die beiden Momente des Seins und des Nichtseins der Ideen in sich ein. Erscheint unter dem einen Gesichtspuncte die sinnliche Welt als ein Abbild der Ideen, so ist sie unter dem anderen wiederum ein schlechthin Anderes oder das einfache Gegentheil derselben. Ihr ganzer Begriff ist der des aus Sein und aus Nichtsein gemischten Daseins oder des fortwährend fliessenden und wechselnden Werdens. Dieser Platonische Begriff des Physischen also ist der nämliche wie bei den Eleaten und bei Heraklit. Er konnte aber weder, so wie die ersteren, diese sinnliche Welt unbedingt von sich und seiner Wissenschaft abweisen noch so wie der letztere sie als auf sich allein beruhend und einfach vernünftig hinstellen. Gewissermaassen unwillig und nicht ohne das Gefühl eines bestimmten schwer zu überwindenden Widerspruches mit seinem Prinzip ist Plato die Nothwendigkeit und die Vernünftigkeit der wirklichen Welt neben der der Ideen anzuerkennen genöthigt. Die Idee des Nichtseins allein ist es, durch die er sie, inwiefern sie eine andere ist als das reine Sein der Idee, zu erklären und zu rechtfertigen vermag. Nur inwiefern das Nichtsein selbst zu dem begrifflichen Inhalte der Ideen gehört, schickt die geistige Welt in die sinnliche hinüber oder ist das Bestehen der letzteren neben jener als der des reinen oder specifischen Seins gefordert. Die

Idee oder das Sein des reinen Begriffes verlangt ein specifisches Gegentheil seiner selbst, welches an sich allerdings auch nur ein reiner Begriff ist, der aber doch zu seinem Inhalte die reine Negation oder das unbedingte Anderssein jener rein begrifflichen oder eigentlich seienden Wesenheit, der Idee selbst, hat. So gelangt Plato vom Standpunct der Idee aus zu der Construction eines solchen Prinzipes, welches von ihm als das einfache Gegentheil der Ideenwelt hingestellt wird. Die Idee schlägt hier um in ihr eigenes Anderssein, indem sie auch dasjenige, was sie selbst nicht ist, mit in sich umschliesst. Die wirkliche Welt aber ist die Vereinigung des reinen Seins der Ideen und dieses ihres einfachen Nicht- oder Andersseins und es sind insofern die beiden höchsten Kategorieen des Seins und des Nichtseins die Elemente, aus denen die wirkliche Welt in der Eigenschaft des Werdenden oder Gemischten als Product entspringt. Jenes logische Nichtsein oder Andere aber ist nach Plato das schlechthin einfache und unbestimmte Substrat aller sinnlichen Dinge, welches ihm in Rücksicht seiner wirklichen Qualität den Namen des ἐκμαγεῖον oder der den Raum unbedingt mit sich erfüllenden unterschiedslosen und abstracten Materie führt. So wie in dem Platonischen Begriff der Idee oder des als wirklich vorgestellten Gedankenbildes, so ist auch in dem der Materie oder des Anderen der Idee an und für sich ein gewisser innerer Widerspruch enthalten. So wie dort einem an und für sich blos Begrifflichen das Prädicat eines Wirklichen beigelegt wird, so wird hier etwas an und für sich Wirkliches, die Materie, aufgelöst oder zurückzuführen versucht auf einen blossen Begriff, den des specifischen Nichtseins. Die wirkliche Welt aber könnte insofern als die höhere Aufhebung der inneren Gegensätze der Welt des Vollkommenen oder der Ideen und in diesem Sinne als eine noch höhere Stufe des Vollkommenen erscheinen als diese. Ueberhaupt würde der äussersten Consequenz der Platonischen Lehrmeinung zufolge das Wirkliche selbst sich auflösen oder verflüchtigen müssen in den blossen Begriff. Kommt auch die Materie aus der Idee her, so ist überhaupt nichts Anderes vorhanden als die Idee oder dem Wirklichen ist das Ideale nicht blos transscendent sondern auch seinem vollen Umfange nach immanent. Die scheidende Grenze zwischen Jenseits und Diesseits würde dann überhaupt hinweggefallen sein und es hätte streng genommen Plato bis zur vollständigen Läugnung alles rein Sinnlichen oder von der Idee Verschiedenen

fortschreiten müssen. Das Diesseits aus dem Jenseits erklären und doch es in seiner specifischen Verschiedenheit von demselben festhalten zu wollen, ist der innere Widerspruch in der ganzen Physik Platos. Aus den Ideen Alles zu entwickeln war das eigentliche Prinzip seiner Lehre; entweder fand dieses Prinzip an dem sinnlichen Stoffe als an dem reinen Anderen der Idee seine Grenze und es blieb insofern die Erklärung der Welt eine unvollkommene oder es musste das Sinnliche überhaupt als blosser Begriff und Geist hingestellt oder gesetzt werden. Den Uebergang zu finden von dem reinen Begriff zur Wirklichkeit ist ein schlechterdings unlösbares Problem; etwas Anderes ausser der Idee anzuerkennen widerstreitet an und für sich der Voraussetzung Platos und doch weist theils das Andere hin auf die Idee, theils scheint ihm die Idee selbst zu ihrer eigenen Vollkommenheit des Ueberganges in dieses Andere zu bedürfen. Der reine Idealist, indem er das Reale erklären will, geräth in einen nothwendigen Widerspruch mit sich selbst. Weder will er seinem eigenen Ideale untreu werden noch will er auch die Einstimmigkeit der wirklichen Welt mit dem von ihm geforderten Ideale opfern. Er hält fest an der specifischen Vollkommenheit von jenem und erkennt doch auch diese als relativ vollkommene oder mit dem Idealscharakter einstimmige an. Aber es musste wenigstens der Versuch gemacht werden, die ideale Anschauung von der Welt so weit durchzuführen als möglich; das Physische als solches ist die natürliche Grenze der Weltauffassung Platos; er tritt heran bis an diese Grenze und spielt wenigstens mit einem Problem, welches ernsthaft und thatsächlich aufzulösen er durch die ganze Natur seines Standpunctes verhindert wird.

51. Das Element des Mythus in der Platonischen Philosophie.

Dasjenige, was bei Sokrates die Ironie war, d. h. das Sichselbstverstecken der eigenen Meinung hinter der dialektischen Entwickelung und Analyse der gegebenen Meinungen Anderer, eben dasselbe findet sich in einer etwas verschiedenen Form auch noch in den Darstellungen und Gedankenentwickelungen Platos vor. Wie weit geht bei ihm der eigentliche wissenschaftliche Ernst und wo fängt dem gegenüber das blosse geistreiche Gedankenspiel an? Hat

sich Plato wirklich innerlich zu allen denjenigen Ansichten und Meinungen bekannt, die er in seinen Dialogen entwickelt oder zu denen er hier als den äusserlichen Resultaten der Untersuchung gelangt? Ist sogar seine blosse fundamentale Annahme von den Ideen als den fürsichseienden realen Wesenheiten der Dinge für ihn ein eigentlicher buchstäblich zu nehmender Glaube oder ein blosser figürlicher Ausdruck für das gesuchte Prinzip der Objectivität des Inhaltes der Begriffe gewesen? Alle diese Fragen ernsthaft zu stellen aber und sich entschieden für die eine oder die andere Weise ihrer Beantwortung zu entscheiden, würde überhaupt den ganzen Charakter des Standpunctes der Platonischen Philosophie verkennen heissen. Auch nach Plato noch hat mancher Philosoph sich zu Meinungen bekannt und diese äusserlich in einem System niedergelegt, welche ihrem unmittelbaren Wortlaut und allen in ihnen enthaltenen Consequenzen nach schwerlich genau der Ausdruck seiner eigenen innerlich persönlichen Weltanschauung gewesen sind. Die ganze Wahrheit der Philosophie hat überhaupt immer etwas an sich, was sie als ein zwischen der stricten und genauen Wahrhaftigkeit des eigentlich wissenschaftlichen oder verstandesmässig exacten Erkennens auf der einen und der höheren oder freieren künstlerisch genialen Wahrheit des poetischen Denkens auf der anderen Seite in der Mitte stehendes Gebiet erscheinen lässt. Nie ist ein philosophisches System in dem Sinne wahrhaft oder mit der objectiven Wirklichkeit der Sachen selbst einstimmig als etwa ein Lehrsatz der Mathematik oder Naturwissenschaft. Immer bringt ein philosophisches System nur eine gewisse Seite an der Welt in sich zum Ausdruck, von der aus dieselbe unserem Geiste erscheinen kann oder nach der sie in unser allgemeines und abstractes Denken einzutreten vermag. Von einem jeden philosophischen System können wir uns höchstens immer nur dasjenige sagen, was im Allgemeinen auch von den Erfindungen und Gestalten des Dichters gilt, nämlich dass die Auffassung der Welt durch dasselbe eine an und für sich mögliche sei, insofern sie eine innerlich oder durch sich selbst berechtigte und vernünftige ist und sich an gewisse gegebene Seiten und Beschaffenheiten der Dinge als deren adäquater gedankenmässiger Ausdruck anlehnt. Immer ist ein philosophisches System nichts als ein genialer Versuch, von einem bestimmten einseitigen gedankenmässigen Standpunct aus das ganze Prinzip der Einrichtung der Welt zu begreifen. Jeder Philosoph stellt sich in seinem System

auf einen bestimmten scharf ausgeprägten Standpunct, den er in der Wirklichkeit seines persönlichen Lebens vielleicht nicht in allen seinen Consequenzen theilt. Ueberall daher kann es sich auch weit weniger darum handeln, zu wissen was die persönliche und gleichsam die Privatmeinung des Philosophen selbst gewesen sei als vielmehr darum, die natürlichen Consequenzen seines objectiven philosophischen Standpunctes selbst zu erkennen. Das Interesse an der Kunst des Denkens als solcher aber ist bei Plato ganz ebenso wie bei Sokrates noch das entschieden vorwaltende über das an dem materiellen Inhalt des Erkannten selbst. Was bei dem letzteren die Ironie ist, diese Stelle nimmt bei jenem gewissermaassen das Element des Mythus ein. Plato greift an gewissen Orten zu einer mythischen Einkleidung seiner Lehren und er zeigt sich hier geradezu als dasjenige was er seiner eigentlichen Natur nach ist, als Künstler oder als Dichter. Wie Sokrates seine eigene Meinung hinter der Ironie, so versteckt Plato die seinige hinter dem Mythus. Sokrates nahm selbst eine Maske vor, während Plato ein wissenschaftliches Prinzip unter einer persönlichen Maske in seine Untersuchung eintreten liess. Der Mythus bei Plato hat in der Regel die Bedeutung eines hülfreichen Gottes, durch welchen ein an sich unlösbares Problem seiner endlichen Entscheidung zugeführt wird. Durch den Mythus steht die Platonische Philosophie mit der herkömmlichen Volksanschauung noch in einem gewissen Zusammenhang. Das menschlich Liebenswürdige dieses Elementes versöhnt mit der sonstigen Strenge und Consequenz seines Denkens. Das rein wissenschaftliche Prinzip Platos ist zu einseitig und überspannt, um allen konkreten Fragen der Welt gerecht werden zu können. Daher wird es ergänzt durch die anmuthige Einflechtung des Mythus, der zugleich das Geständniss enthält, dass es mit dem Denken noch nicht vollkommener und strenger wissenschaftlicher Ernst sein könne. Der Maassstab einer derartigen genauen und pedantischen Consequenz aber wie an ein neueres System kann an dasjenige Platos noch nicht angelegt werden. Die zwanglos spielende Grazie des Denkens war das Lebenselement der Philosophie bei Sokrates und bei Plato. Das Interesse der Wahrheit war hier noch unzertrennlich verbunden mit dem der Schönheit. Die Philosophie Platos ist die im eminenten Sinne des Wortes schöne in der Geschichte, sowohl da wo sie den Gedanken allein zu seinem Rechte bringt als auch da wo sie das Reale in den Dingen in

der Gestalt einer mythischen Potenz zu fassen und zu verkörpern versucht.

52. Der Gottesbegriff bei Plato.

Plato gehört ebenso wie Pythagoras zu derjenigen Classe von Philosophen, denen es weniger um die Erklärung des thatsächlichen Entstehens als um diejenige des idealen Gehaltes oder der geistigen Einrichtung der Welt zu thun ist. Die Antwort auf diese letztere Frage war für ihn enthalten in der Annahme der Ideen; welches aber war die wirkende Ursache oder der actuelle Grund des Entstehens der wirklichen Welt neben der der Ideen? In den Ideen selbst war weder etwas materiell Stoffliches, noch auch etwas actuell Wirkendes enthalten. Das reine logische Schema des sinnlichen Stoffes hatte Plato in seinem Begriffe des Nichtseienden oder des Anderen gewonnen. Für die Vereinigung aber der Ideen mit dem Stoff bedurfte es einer activ wirkenden Kraft. Dass diese Kraft nur eine geistige sein konnte, verstand sich aus den gegebenen Bedingungen ihres Eintretens von selbst. Hier war es unter den früheren Philosophen wohl Anaxagoras mit seiner Lehre von der zweckgemässen Einrichtung der Welt durch die göttliche Vernunft, der dem Denken Platos zum Anknüpfungspunct diente. Schon Anaxagoras hatte die wirkende geistige Kraft und den passiven sinnlichen Stoff als die beiden Elemente der Weltgestaltung von einander geschieden. In den Ideen aber waren für Plato die geistigen Ziele gegeben, welche im sinnlichen Stoffe realisirt oder durchgeführt werden sollten. Seine Ideenlehre aber hatte an und für sich genommen mit dem Begriff der Gottheit als der wirkenden geistigen Macht aller Dinge nichts zu thun. In der reinen oder eigentlichen Metaphysik Platos findet das Prinzip der Gottheit keine Stelle. Die Idee ist ihm das an und für sich Gegebene, Absolute und Höchste. Auch die an und für sich nahe liegende Auffassung, dass die Ideen eigentlich begriffliche Bilder oder Gedanken im Geiste der Gottheit seien, ist der ganzen Natur seines Standpunctes fremd. Eben diese Auffassung würde eine der neueren oder christlichen Anschauung zusagende sein: gerade in der Abweisung derselben aber giebt sich der rein antike Charakter der Platonischen Weltansicht zu erkennen. Die Idee ist ihm das Höhere als die

Gottheit oder es ist für ihn nicht das Prinzip der Idee in dem der Gottheit, sondern vielmehr umgekehrt das Prinzip der Gottheit in dem der Idee mit eingeschlossen oder enthalten. Das persönlich Geistige der Gottheit und das sachlich oder dem Inhalte nach Geistige der Idee sind allerdings auch für ihn in gewisser Weise bei einander, aber doch nur insofern als ihm das letztere von beiden das Göttliche heisst und nicht insofern als ihm die Gottheit die Substanz oder den Ort der Ideen bildet. Die Gesammtheit des Seienden allein auf die centrale Einheit des göttlichen Geistes zurückzuführen, dieses ist der allgemeine Charakter der neueren oder christlichen Metaphysik. Bei Plato aber geht gewissermaassen der Begriff der Gottheit selbst ebenso wie der der Materie aus seinem höchsten und einzigen Prinzipe, der Idee, als eine Ableitung hervor. Die höchste der Ideen, die des absoluten, schlechthin guten oder vollkommenen Seins bildet für ihn an und für sich ebenso das Schema oder den begrifflichen Rahmen des von ihm geforderten Prinzipes der Gottheit als einer persönlichen wirkenden Kraft wie das Gegentheil derselben, die Idee des Nichtseins, das für das Prinzip der sinnlichen Materie oder des Stoffes. Die Idee geht hier gewissermaassen nach zwei Richtungen über sich hinaus oder ruft ein doppeltes anderes von ihr verschiedenes Prinzip durch dialektische Entwickelung aus sich hervor. Insofern bleibt Plato sich selbst oder seinem allgemeinen Standpuncte consequent. Aber es ist doch nach beiden Richtungen hin immer nur die Grenze des Wirklichen oder Thatsächlichen, die er mit seiner begrifflichen Construction erreicht. Jenseits dieser Grenze nun beginnt für ihn das Gebiet der mythischen oder bildnerischen Ausführung des Entstehens der Welt. Hier sind die Ideen das Vorbild, nach welchem die Gottheit aus der ursprünglichen Materie die wirkliche Welt in der vollkommensten Weise erschafft. Die Annäherung aber des in sich unbestimmten materiellen Stoffes an das bestimmende Prinzip der Idee wird herbeigeführt durch das Element der Mathematik oder der geometrischen Formen des Raumes. Die Welt als Ganzes aber erscheint für Plato nicht blos in dem Lichte eines Mechanismus, sondern auch in dem eines Organismus, der in der Weltseele seinen Mittelpunct findet. Das Verdienst der Platonischen Physik aber besteht im Allgemeinen darin, dass er sich von allen früheren einseitigen Auffassungen der sinnlichen Welt fern hält und alle allgemeinen Seiten oder Beschaffenheiten, welche dieselben in

sich vereinigt, zu einem begrifflichen Gesammtbilde zu vereinigen versucht.

53. Die Platonische Anthropologie.

Einen Anhang zu der Platonischen Physik bildet die Anthropologie oder die Lehre vom Menschen. Dieses Gebiet tritt im Alterthum noch nicht als ein eigentlich selbstständiger Theil der Philosophie hervor, sondern steht als ein Uebergangsglied zwischen den beiden Haupttheilen der Physik und der Ethik in der Mitte. Die Lehre vom Menschen erscheint im Alterthum wesentlich noch als ein Theil und Ausfluss der allgemeinen Wissenschaft und Lehre von der Natur. Eigentlich war dieselbe auch immer die höchste Spitze dieses ganzen Gebietes oder alle Naturwissenschaft des Alterthumes hatte zuletzt nur theils in den höchsten Fragen der Welt, theils in denen des Menschen oder in dem Probleme der Metaphysik und in dem der Anthropologie das letzte Endziel ihrer ganzen Bestimmung. Der antike Begriff der Physik umschloss zugleich noch dasjenige in sich, was für uns Metaphysik, Naturwissenschaft und Psychologie oder Anthropologie ist. Für Plato insbesondere aber ist, da eben seine eigentliche Metaphysik einen rein idealistischen oder geistig dialektischen Charakter besitzt, der Mensch selbst die konkrete Vereinigung der beiden getrennten Sphären des Idealen und des Realen, indem dieser durch seine Seele ebenso an der ersteren Antheil hat als er durch seine körperliche Natur der letzteren angehört. Ein System der Lehre vom Menschen aber hat überhaupt Plato zuerst geschaffen oder es sind durch ihn die ersten Grundzüge der späteren Wissenschaft der Psychologie festgestellt worden. Insbesondere wird von ihm die Unsterblichkeit der Seele oder ihre rein geistige und unvergängliche Natur zuerst wissenschaftlich zu begründen versucht. Derselbe Satz war von Sokrates wesentlich nur in der Eigenschaft eines blossen einfachen Axiomes der menschlichen Vernunft festgestellt worden. Für Plato aber war es insbesondere das Vermögen des Denkens, das λογιστικόν, auf welches sich wegen seiner Verwandtschaft mit den Ideen der Anspruch der menschlichen Seele auf Unsterblichkeit gründete. Der Mensch als denkender ist dem Vollkommenen gleich oder hat an ihm in seiner eigenen Lebensthätigkeit Antheil. Der ganze Begriff der Seele überhaupt aber hatte im Alterthum insofern eine etwas andere Be-

deutung als in der neuen Zeit als es wesentlich das Prinzip der Lebenskraft des Organischen überhaupt war, welches er in sich umschloss. Daher war es dort auch im Allgemeinen selbstverständlich, von Pflanzenseelen zu reden, während unter uns, wo für den Begriff der Seele wesentlich das Merkmal der Intelligenz das entscheidende ist, nur noch dem Thier ausser dem Menschen der Besitz einer Seele zugestanden wird. Der Ursprung der einzelnen organischen Seelen aber wird von Plato zurückgeführt auf die Weltseele, deren ganze Natur eine mittlere ist zwischen der Sphäre der Ideen und der der wirklichen Welt. Immer aber ist auch in der menschlichen Seele etwas vorhanden, was ihr mit den Seelen der übrigen niederen oder unvernünftigen Geschöpfe gemein ist. Daher zerfällt die Seele überhaupt in einen höheren, geistigen, oder unsterblichen und einen niederen, sinnlichen oder sterblichen Theil und es tritt mit dem Tode eine Absonderung dieser beiden verschiedenen organischen Lebenselemente des Menschen ein. Alles wirkliche Seelenleben des Menschen aber besteht in der That in einem Kampfe seiner höheren idealen und seiner niederen realen oder sinnlichen Natur mit einander. Der Enthusiasmus für das Reine oder Vollkommene und der Egoismus der niederen sinnlichen Begierde sind die beiden allgemeinen einander entgegengesetzten Triebfedern des menschlichen Lebens. Das psychische Organ für die erstere derselben aber wird von Plato mit dem Namen des *θυμός*, das für die letztere mit dem der *ἐπιθυμία* bezeichnet. Dem Leben der menschlichen Seele also liegt die Dreigliederung der Vermögen des Denkens, des Muthes und der Begierde zum Grunde, von denen das erste im Kopfe, das zweite in der Brust, das dritte im Unterleibe seinen körperlichen Sitz oder sein Organ hat. Die geistige oder unsterbliche Persönlichkeit des Menschen aber wird durch die beiden ersteren dieser Vermögen gebildet, während das dritte nur den Werth und die Bedeutung einer dienenden empirischen Unterlage für das eigentliche höhere oder zu den Ideen emporstrebende Leben der Seele besitzt.

54. Die Platonische Ethik und Politik.

Ausführlicher und mit grösserer Vorliebe als die Physik wird von Plato die Ethik oder der praktische Theil der Philosophie behandelt. Hier handelt es sich darum, das menschliche Leben

selbst zum Ausdruck und zur Erscheinung des Vollkommenen zu erheben. Die höhere dialektische Methode und der reinere geistige Idealismus Platos aber liess ihn auch das ethische Problem in einer allseitigeren und vollkommneren Weise erfassen als dieses durch die übrigen praktischen Schulen des Sokrates geschehen war. Die Aufgabe Platos bestand hier wesentlich darin, den schroffen und auf die Spitze gestellten Gegensatz dieser beiden anderen Schulen, der Cynischen und der Cyrenaischen, mit einander zu vermitteln. So wie das Berechtigte und unmittelbar Taugliche des Megarischen, ebenso wird auch dasjenige des Cynischen und des Cyrenaischen Lehrbegriffes als ein blosses Moment in die höhere Wahrheit des Platonischen Standpunctes hereingezogen und aufgehoben. Das Platonische System ist in der That der vollkommene und vereinigte Ausdruck aller einzelnen Richtungen des Sokratischen Philosophirens überhaupt. Zu der Ethik Platos aber bildet die Politik oder die Lehre vom Staat ebenso einen bedeutungsvollen und wichtigen Anhang als zu der Physik die Anthropologie. Auch die Politik aber ist ein Gebiet, welches von Plato zuerst wissenschaftlich bearbeitet oder in Gestalt eines Systemes in den Bereich des philosophischen Denkens hereingezogen worden ist. So wie die Natur im Menschen, so erhebt sich das praktische Leben der Sittlichkeit im Staat zu seiner höchsten Wahrheit oder Spitze. Alle drei Theile der Philosophie, Dialektik, Physik und Ethik, sind von Plato nicht blos überhaupt zuerst wissenschaftlich begründet, sondern insbesondere auch ein jeder von ihnen über die Grenze seines eigenen reinen und engeren Begriffes hinaus um einen bedeutenden Schritt erweitert und eben hierdurch erst zu ihrer wahren wissenschaftlichen Abrundung und Vollendung hingeführt worden. Die Lehre von den Ideen, die vom Menschen und die vom Staat bilden drei hervorstechende und charakteristische Eigenthümlichkeiten des Platonischen Systems. Alles Denken hat in den Ideen, alles natürliche Sein hat im Menschen und alles praktische Handeln hat im Staat den Zielpunct oder die definitive Wahrheit seines inneren Wesens. Eine rein persönliche oder private Sittlichkeit war unter den damaligen Verhältnissen eine Carricatur und eine menschliche Unwahrheit; als den vom echt antiken Geiste erfüllten Philosophen giebt sich Plato auch darin zu erkennen, dass er den Staat, das allgemeine Lebensideal des Alterthumes, den der trockene und einseitige Pedantismus jener beiden anderen Schulen ignorirt und von sich abgewiesen

hatte, wissenschaftlich zu begreifen und gleichsam philosophisch als ein nothwendiges Complement der persönlichen Sittlichkeit des Menschen zu rechtfertigen versucht. Auch hier schlägt Plato ebenso wie in der Ideenlehre für das Denken die verbindende Brücke zwischen dem Innern der menschlichen Subjectivität und der ihn einschliessenden oder umgebenden äusseren Objectivität. Der Staat Platos aber ist in der That nur das Ideal oder der auf die Spitze gestellte reine Begriff des für ihn gegebenen wirklichen Staates des Alterthums selbst. Allerdings findet in diesem Ideal des Staates die persönliche Freiheit und Individualität des Einzelnen im höheren oder rein menschlichen Sinne des Wortes ihren Untergang. Der Staat als einzige und absolute menschliche Lebensvereinigung wird von Plato errichtet auf den Trümmern der Familie und der ganzen sonstigen persönlichen Freiheit oder Selbstständigkeit des Menschen. Die spröde Begriffsdialektik Platos fand sich genöthigt, alles dasjenige von dem Staat auszuschliessen, was nicht mit unmittelbarer und strenger Nothwendigkeit in ihm enthalten war. Der Staat war eben nur oder im specifischen Sinne Staat und nichts Anderes. Eben hier zeigte sich deutlich der ganze Mangel und die Einseitigkeit der blossen Begriffsdialektik der Sokratischen Schule. Der Staat wie ihn Plato hinstellt würde im Alterthum selbst als eine Unmöglichkeit und ein Zerrbild seiner wahren Natur oder Bestimmung haben erscheinen müssen. Jeder einzelne Begriff, um den es sich handelte, schloss aber noch wie es schien die Gemeinschaft und die Beschränkung durch andere Begriffe von sich aus. Allerdings wird auch durch Plato der Staat im Wesentlichen gefasst als eine Anstalt für die Erhebung des Einzelnen auf das wahre Ziel oder Ideal seiner persönlichen Bestimmung. Nur im Staat und nicht ausserhalb desselben kann das Absolute oder Vollkommene des praktischen Lebens erreicht werden. Der Begriff des Staates selbst aber bedingt andererseits wiederum eine vollständige Unterordnung und Hingebung des Einzelnen an sich und an seine Zwecke aus sich. Allerdings ist der Staat nach Plato eine sittliche Anstalt und es wird insofern die ganze Natur desselben von ihm höher und reiner gefasst als dieses sonst zu seiner Zeit geschah. Aber immer ist der Staat nur der in sich unbedingt geschlossene Complex aller seiner einzelnen Angehörigen; mit der vollständigen Aufopferung seiner persönlichen Selbstständigkeit erkauft sich der Einzelne im Staate sein höchstes persönliches Gute. Die Verbindung zwischen

Staat und Individuum ist eine durchaus untrennbare und solidarische; die öffentliche Sittlichkeit und die private sind an und für sich in keiner Weise von einander zu trennen; dieses aber hindert nicht, dass das ethische Problem im engeren Sinne auch selbstständig von Plato behandelt und nur durch die Verbindung mit der Politik dann weiter vervollkommnet und ausgeführt wird.

55. Das Platonische Lebensideal.

Indem die Frage nach dem höchsten Gute den Ausgangspunct der ganzen antiken Ethik bildete, so konnte dieselbe von Plato weder durchaus im Sinne der Cynischen, noch auch in dem der Cyrenaischen Schule beantwortet werden. Das höchste metaphysische Gute, die Ideen, musste für Plato auch zugleich das höchste ethische oder praktische Gute sein. Die Beschäftigung mit den Ideen, die Philosophie oder Dialektik, ist daher für ihn überhaupt die höchste Thätigkeit des Lebens. Der Philosoph ist der vollkommene Mensch; Wissenschaft oder Weisheit ist auch für ihn identisch mit dem höchsten Guten oder dem Glück. Hatten die Cyniker in das reine Selbstbewusstsein den Begriff des höchsten Guten verlegt, so gewann dieses Selbstbewusstsein in der dialektischen Beziehung auf die Ideen einen ausgedehnteren reicheren Inhalt und einen ansichseienden metaphysischen Hintergrund. Es war nicht mehr der rohe und schmuzige Egoismus der Selbstvergötterung des nackten persönlichen Ich, sondern die über sich selbst hinausgehende enthusiastische Hingebung und Erhebung zum Vollkommenen, worin das wahrhafte Glück des Menschen bestand. Durch diese Vereinigung des inneren Ich mit dem ihm gegenüberstehenden objectiv Guten des Nichtich lehnte sich der Platonische Lehrbegriff wiederum an die Cyrenaische Anschauungsweise an. Es war ein positives Lustgefühl, worin jenes höchste Gute für ihn bestand, zugleich aber ein Lustgefühl von rein idealer, innerlich geistiger oder begrifflich dialektischer Art. Allerdings war immer nur der Weise oder der Philosoph dieses vollkommenen Gutes theilhaftig; auch hierin bleibt Plato dem eigenthümlichen exclusiv-aristokratischen Charakter der philosophischen Sittenlehre des Alterthumes treu. Aber der Pedantismus geht bei ihm nicht so weit, den Begriff des praktisch Guten allein hierauf zu beschränken. Der

Begriff des Weisen ist ihm nicht der eines egoistischen und nur für sich allein lebenden einsamen Denkers; theils weist er dem Philosophen auch im Staat eine bestimmte Stellung an, theils ist ihm auch die Weisheit oder das richtige Erkennen nur ein bestimmtes Element im allgemeinen persönlichen Lebensideale des Menschen. Selbst in der blossen sinnlichen Lust aber erblickt Plato nicht etwas unbedingt Feindliches für die allgemeine innere Wahrheit oder Würde des Menschen: wie in der Welt der physischen, so ist auch in der der moralischen oder den Menschen angehenden Dinge immer eine gewisse Hindeutung oder Verwandtschaft mit dem Reinen und Vollkommenen enthalten; auch der durch die Idee geläuterte und an ihr Antheil habende Genuss fällt daher mit unter den Begriff eines Guten. Weisheit, Tugend und Glückseligkeit ist auch für Plato zuletzt eines und dasselbe, aber es wird doch dieses dreies seinem begrifflichen Wesen nach genauer von ihm erörtert und dialektisch unterschieden. Das Platonische Lebensideal aber gründete sich wesentlich auf die von ihm unterschiedenen vier Haupt- oder Cardinaltugenden der menschlichen Seele, der Weisheit als der rechten Beschaffenheit des Vermögens des Denkens, der Männlichkeit, Tapferkeit oder Stärke als der entsprechenden Qualität der Seelenabtheilung des Muthes, der Besonnenheit oder Selbstbeherrschung als derjenigen der Begierde und endlich der Gerechtigkeit oder der Tugend des Maasses, d. h. des die Harmonie in der Seele überhaupt erhaltenden sittlichen Taktes. Das ethisch-politische System Platos schliesst sich durchaus an an die von ihm angenommene anthropologische Gliederung. Denn auch im Staate entspricht das Verhältniss der drei Stände, der Regierenden oder Weisen, der kriegerischen Wächter oder Vollbürger und der Arbeiter oder Sklaven durchaus dem der drei Abtheilungen der Seele. Der Staat erscheint für Plato nur als eine einzige umfassende Gesammtpersönlichkeit; die moralische Welt wird von ihm ebenso dargestellt als ein Versuch der Nachbildung der Idee im Stoffe des Menschen, wie die physische als eine solche im Stoffe der Natur.

56. Die Platonische Lehre vom Eros.

Ein besonders schlagender und charakteristischer Punct in der Platonischen Philosophie ist die Lehre vom Eros, welche hier ge-

wissermaassen die Stelle einer ferneren und ebenso zuerst von Plato begründeten philosophischen Disciplin, der Aesthetik, einnimmt. Galt ihm aber die Philosophie oder Dialektik überhaupt als eine Thätigkeit der Kunst, so war hierin auch für ihn die Veranlassung zu der ersten Untersuchung des allgemeinen Wesens der letzteren enthalten. Die Wissenschaft als solche in ihrem specifischen Unterschiede von der Kunst oder als ein Gebiet der strengen sich an das Wirkliche anschliessenden Beobachtung des Verstandes war von Plato noch nicht erkannt oder begriffen. Die Analogie des künstlerischen Schaffens wurde von ihm auch auf das Wesen der Wissenschaft oder die Kunst des dialektischen Denkens übertragen und in Anwendung gebracht. Die Philosophie und Wissenschaft war ihm nur die höchste Spitze aller Kunst, noch nicht aber ein vollkommen anderes und selbstständiges Gebiet neben derselben. So wie ein anderer Künstler das Reine und Vollkommene in einem bestimmten sinnlichen Stoff, so bringt der Philosoph oder Dialektiker dasselbe in der Form des begrifflichen Denkens durch seine Thätigkeit zur Erscheinung. Mit Recht wird durch Plato erkannt, dass auch der Inhalt des Kunstwerkes immer eine Idee, d. i. etwas gattungsmässig Allgemeines und objectiv Geistiges in den Dingen ist. Denn in der That liegen Kunst und Wissenschaft näher bei einander oder sind sich in ihren allgemeinen und wesentlichen Charaktermerkmalen ähnlicher als dieses bei dem gegenwärtig herrschenden wissenschaftlichen Empirismus uns vielfach erscheinen mag. Der Künstler und der Denker haben es nach Plato beide zu thun mit der Idee, der eine nach ihrer Erscheinung im sinnlichen Stoff, der andere nach ihrem abstracten oder geistigen logischen Ansichsein selbst. Die erste Voraussetzung aber für das Schaffen des Künstlers ist der Enthusiasmus oder die ihn erleuchtende Begeisterung für das Vollkommene als das innere psychologische Motiv, durch welches er zuerst zu seiner Aufgabe befähigt oder gleichsam auf die Höhe derselben emporgehoben wird. Eben dasselbe Motiv aber nimmt Plato auch als Grundbedingung für das Geschäft der Philosophie in Anspruch oder es hat auch diese ihre Wurzel durchaus in der begeisterten Sehnsucht der menschlichen Seele nach der reinen Vollkommenheit der Idee. Die Philosophie ist für Plato in demselben Sinne gewissermaassen schöner als die Kunst wie sie ihm nach einer anderen Seite hin für gewisser gilt als die Mathematik. Denn die Idee in ihrer reinen dem begriff-

lichen Denken adäquaten Gestalt ist das in jeder Beziehung Vollkommnere als ihre Erscheinung oder Ausprägung in einem bestimmten wirklichen Stoff. Nur wer vom Hauche des Genius berührt ist aber hat an der Wissenschaft Antheil; der Philosoph ist es, dessen Aufgabe den Gipfel aller menschlichen Lebensthätigkeit bildet. Jene Sehnsucht nach dem Vollkommenen aber, welche sich in verschiedenen Abstufungen im menschlichen Leben und zwar zuerst in den Erscheinungen der gewöhnlichen höheren persönlichen Liebe, dann in dem Verhalten zur Poesie und Kunst, endlich aber in dem zur Wissenschaft zeigt und die sich in einer gewissen von Verwirrung begleiteten und an Geistesstörung erinnernden Einkehr der Seele in sich selbst zu erkennen giebt, hat ihren Grund immer in einer Wiedererinnerung der letzteren an ihre ursprüngliche Heimath, den Ort der Ideen, welche jetzt durch das der Idee Aehnliche im wirklichen Leben in ihr erweckt oder hervorgerufen wird. Die Platonische Lehre vom Eros als der Wurzel des dialektischen Kunsttriebes aber bringt insofern das ganze System desselben in sich zum Abschluss, als sie den inneren Grund angiebt, aus welchem alle Philosophie entspringt oder als sie das objectiv metaphysische und das subjectiv psychologische Moment der Platonischen Weltanschauung, die Theorie der Ideen und das Prinzip der Dialektik, in eine unmittelbare Einheit mit einander zusammenzufassen versucht. Der Geist des Menschen ist eigentlich eins mit den Ideen und strebt aus seiner gegenwärtigen Entfremdung von denselben wiederum zu ihnen zurück. Hiermit hängt auch die Platonische Unsterblichkeitslehre und die Annahme eines Gerichtes über die Verstorbenen zusammen, durch welches dieselben entweder zur Belohnung ihres geistigen Lebenswandels in das Vollkommene zurückversetzt oder von Neuem zu einem Kreislauf durch das materielle Diesseits verurtheilt werden.

57. Die Platonische Sprachphilosophie.

Die Begründung einer Erkenntniss aus dem reinen Gedanken ist das allgemeine Prinzip und Motiv der Platonischen Lehre. Deswegen geht durch seine ganze Philosophie eine scharf ausgesprochene Trennung des Geistigen und des Sinnlichen, des Logisch-Begrifflichen und des Thatsächlich-Wirklichen oder auch

des Allgemeinen und des Einzelnen hindurch. Die ganze Ideenlehre selbst aber hat wesentlich nur den Zweck, das Denkvermögen des Menschen in seiner Eigenschaft eines rein geistigen oder sich auf das Allgemeine in den Dingen richtenden Erkenntnissactes zu charakterisiren. Das Verlangen nach einer Region des reinen und von allem Sinnlichen getrennten geistigen Wissens war das entscheidende Motiv der ganzen Philosophie Platos. In uns selbst aber ist allerdings der Gedanke überall unzertrennlich verwachsen mit der sinnlichen Anschauung und es bedurfte daher eines ausser uns selbst liegenden Kennzeichens oder Elementes, um ihn von dieser letzteren bestimmt und scharf zu unterscheiden. An und für sich aber giebt es freilich auch ein bestimmtes inneres oder subjectives Merkmal, wodurch sich der Gedanke sehr leicht und deutlich von jeder anderen sich auf etwas nur Einzelnes oder Sinnliches richtenden Vorstellung unterscheidet. Dieses Merkmal ist die Sprache; denn eben nur dasjenige in der Seele, was in die Sprache eintreten oder durch sie ausgedrückt werden kann, ist ein Gedanke und es hätte daher und für sich auch für Plato näher liegen müssen, das Denken durch dieses innere subjectiv-psychologische als durch das äussere objectiv-metaphysische Merkmal, die Einstimmigkeit mit den Ideen, zu charakterisiren. Dass aber allerdings die Sprache eine gewisse Bedeutung für das Denken besitzt, wird wohl auch von Plato empfunden und er hat insbesondere den einen seiner Dialoge, den Kratylus, ausschliessend dem Probleme der Sprache gewidmet. Ueberhaupt aber kann auch die Sprachphilosophie als ein besonderer und eigenthümlicher Theil des Platonischen Systemes angesehen werden. Im Allgemeinen jedoch ist Plato noch weit davon entfernt, das ganze Verhältniss der Sprache zum Denken in einer genügenden und richtigen Weise zu erfassen. Seine eigene Sprachphilosophie aber, wie er sie im Kratylus entwickelt, lehnt sich als eine kritisch-eklektische Vereinigung an die Ansichten einiger früherer Denker, insbesondere des Heraklit, Demokrit, Protagoras u. A. über die Sprache an. Denn im Allgemeinen war in dieser ganzen Zeit noch das nicht mit Deutlichkeit begriffen, dass der wahre Inhalt der Sprache überall kein anderer als der Gedanke oder das begrifflich Allgemeine und Geistige in den Dingen sei. Vielmehr wurde in der ganzen Sprache hier noch nichts erblickt als eine blosse Sammlung von Namen, ὀνόματα, für die äusseren Dinge oder es erschien als der Bedeu-

tungsinhalt jedes einzelnen Wortes nicht der allgemeine geistige und gattungsmässige Begriff sondern die blosse reine äussere oder empirische Sache als solche. Die ganze älteste Sprachphilosophie der Griechen aber bewegte sich allein um die Frage, ob die Worte oder Namen den äusseren Dingen φύσει, d. i. durch eine gewisse naturgemässe Uebereinstimmung, oder θέσει, d. i. durch conventionelle Willkühr und zufällige Satzung zukommen oder mit ihnen in Verbindung stehen. Die erstere dieser beiden Ansichten aber wurde namentlich durch Heraklit, die letztere durch Demokrit vertreten und jener ging sogar so weit, die Worte rücksichtlich ihres Verhältnisses zu den Dingen mit den natürlichen diesen selbst anhaftenden Schattenfiguren oder Abspielungen im Wasser u. dgl. zu vergleichen. Ueberall aber erschien das Wort in dem Lichte eines blossen sich auf die wirkliche Sache als solche beziehenden Eigennamens, und auch Plato betrachtet die Worte wesentlich nur als Bezeichnungsformen der äusseren Sachen, nicht aber als solche der geistigen Begriffe des Denkens. Im Allgemeinen waren auch ihm noch so wie den Früheren die Worte tönende Bilder, ἀγάλματα φωνήεντα, der äusseren Dinge und es wird auch von ihm noch eine gewisse wenn gleich indirecte Uebereinstimmung derselben mit den von ihnen bezeichneten Gegenständen angenommen. In dieser Beziehung ist insbesondere charakteristisch seine Vergleichung derselben mit den mechanischen Werkzeugen des menschlichen Lebens, dem Bohrer, dem Weberschiffchen u. dgl., indem ebenso wie die Gestalt dieser letzteren dem von ihnen zu erfüllenden Zwecke angepasst oder adäquat ist, so auch die Form des Wortes ihm nach der Natur des durch dasselbe zu bezeichnenden Dinges gebildet zu sein scheint. Eben deswegen aber, weil ihm das Wort nur der Repräsentant der äusseren Sache und nicht der des inneren geistigen Begriffes war, konnte der letztere von ihm nur als das mit der objectiven Idee einstimmige Element der Seele charakterisirt werden. Bei aller Rohheit und Unvollkommenheit der Platonischen Sprachphilosophie aber ist doch auch dieses ganze Gebiet von ihm zuerst in wissenschaftlicher oder dialektischer Weise untersucht und bearbeitet worden.

58. Die Art und Weise des Platonischen Denkens.

Der Gedanke als solcher ist nach Plato mit Ausschluss der empirischen Beobachtung das alleinige constrúctive Prinzip des wahrhaften Wissens. Die ganze Lehre und Weltanschauung Platos ist eine Philosophie des Denkens im reinen oder specifischen Sinne des Wortes. Alles reine geistige oder begriffliche Denken aber ist ein seiner Art nach anderes als das empirische oder dasjenige, welches sich auf dem Boden der thatsächlichen Wirklichkeit und im Anschluss an den in der Erfahrung gegebenen Stoff bewegt. Jenem ersteren ist es vollkommen fremd, vom Einzelnen oder Konkreten auszugehen und sich zum Allgemeinen oder Abstracten zu erheben. Die Sphäre der Begriffe ist für dasselbe vollkommen abgelöst von derjenigen der Sachen oder es sind überall nur die Beziehungen der reinen Begriffe unter einander selbst, um welche es sich hierbei handelt. Die wichtigste oder eigentlich die einzige logische Operation aber, aus welcher dieses rein begriffliche oder dialektische Denken besteht, ist die der Definition. Eben hierin aber steht Plato noch durchaus auf dem Boden der Sokratischen Schule. Den Begriff zu berichtigen und zu bereichern aus der Erfahrung war der ganzen Natur dieses Sokratisch-Platonischen Denkens fremd. Die logische Definition eines jeden Begriffes aber kann überall nur durch andere Begriffe erfolgen. Es handelte sich daher eigentlich blos darum, einen Begriff mit gewissen anderen Begriffen zu vertauschen oder ihn durch die Umschreibung mit diesen zu erklären. An und für sich aber ging hieraus auch immer sogleich eine gewisse Beschränkung oder engere Einschliessung des definirten Begriffes hervor. Denn an sich ist ein jeder Begriff eine blosse Benennung für ein bestimmtes Gebiet oder eine allgemeine Gattung des Wirklichen und es liegt unmittelbar genommen alles dasjenige in ihm eingeschlossen was zu dieser letzteren selbst hinzugehört. Bei der definirenden Umschreibung eines Begriffes durch andere Begriffe aber wird der Regel nach und mit unmittelbarer Nothwendigkeit etwas von diesem seinem wirklichen Inhalt aus ihm entfernt, indem er hier immer nur nach seinen allgemeinsten und rein specifischen Merkmalen bestimmt werden kann. Eben dieses aber ist die eigentlich logische, begrifflich dialektische oder Nominaldefinition eines Begriffes. Alle Erkenntniss des Begriffes bei Plato

aber beschränkt sich wesentlich nur auf die Nominaldefinition. Diese Nominaldefinition aber ist eben nichts Anderes als der Ausdruck der rein abstracten oder formalen Idee des Begriffes als solcher. Der Begriff oder die Idee im Sinne Platos ist immer noch etwas Anderes, Einseitigeres und Engeres als der wahre oder wirkliche Inhalt der Sachen selbst. Von der Nominaldefinition aus aber die Realdefinition zu erreichen oder aus der blossen Idee eines Begriffes seinen wirklichen konkreten Inhalt zu entwickeln, dieses ging theils an sich über das Vermögen Platos theils ist es auch überhaupt auf dem Wege der blossen idealistischen Begriffsspeculation unmöglich. Alle Platonischen Begriffsentwickelungen sind blosse Schattengestalten des wahren oder wirklichen Inhaltes der Dinge. Die ganze Gedankenbewegung Platos ist zunächst immer eine analytische in dem Sinne als es sich für ihn darum handelt, den Begriff von allen fremdartigen oder nicht streng nothwendig zu ihm gehörenden Bestimmungen zu entkleiden. Alles Denken Platos ist wesentlich blos ein dialektisches, nicht aber ein syllogistisches oder ein solches welches nur in Definitionen, nicht aber in Schlussfolgerungen besteht. Das Interesse Platos ist nur darauf gerichtet, zu wissen was in einem bestimmten Begriffe von uns gedacht wird, nicht aber darauf, dieses unser Wissen durch neue Zusätze und mittelbare Gedankencombinationen zu erweitern. Den Begriff zu verengern nicht aber ihn zu erweitern ist immer das wesentliche Resultat seiner Operationen. Die eigentliche logische Synthese, welche durch geordnete Schlussfolgerung von einem Momente des Wissens zu dem anderen fortschreitet, war der Art seines Denkens fremd. Die Art und Weise alles geordneten wissenschaftlichen Denkens ist aber in der That immer diese doppelte, die dialektische und die syllogistische oder diejenige, welche in der definirenden Beschränkung des Begriffes auf sich selbst und diejenige, welche in der schliessenden Erweiterung seines Inhaltes durch Hinzuführung neuer Bestimmungsmomente besteht. Die eine dieser beiden Arten alles Denkens aber hat für alle Zeiten in Plato ihren Meister und ersten Begründer gefunden, indem er dieselbe zugleich in voller ursprünglicher Frische, ohne schulmässigen Pedantismus und mit geistreicher Grazie zu handhaben weiss.

59. Die Lehre Platos vom Urtheil.

Von einer Theorie des Denkens im subjectiven oder formalen Sinne des Wortes finden sich bei Plato nur gewisse wenige unvollkommene Anfänge vor. Seine Wissenschaft der Metaphysik vertrat für ihn wesentlich noch zugleich die Stelle der Logik. Das begriffliche Denken als solches war in unmittelbarer Weise ein Erkennen des reinen Seins der Idee. Im Denken aber wurde doch immer dasjenige in Gestalt eines zeitlichen Prozesses auseinandergelegt, was sich in der objectiven Idee als ein gleichsam räumlich geschlossenes Beisammen einzelner logischer Momente vereinigt findet. Dass der Gedanke als solcher eine gewisse Gliederung besitzt oder dass der eine seiner Theile den anderen neben sich fordert, war eine Beobachtung, die auch schon vor Plato gemacht wurde. Als allgemeine Bestandtheile jeder geordneten gedankenmässigen Rede werden von ihm unterschieden die beiden Kategorieen des *ὄνομα* und des *ῥῆμα*, deren Verhältniss dem der beiden neueren logischen Ausdrücke des Subjectes und des Prädicates entspricht. Waren diese beiden Ausdrücke allerdings auch schon vor ihm gegeben, so wurden sie doch eben durch ihn zuerst in einer höheren oder systematischen Weise verwerthet. An und für sich aber ist die Bedeutung dieser beiden Ausdrücke allerdings nicht sowohl eine rein logische als vielmehr eine sprachliche oder grammatische. *ὄνομα* aber hiess in der früheren Zeit das Wort der Sprache überhaupt, *ῥῆμα* dagegen der Satz oder die Aussage schlechthin. Jetzt aber begrenzen sich beide Begriffe dahin, dass *ὄνομα* dasjenige Wort im Satze anzeigt, von welchem etwas ausgesagt wird, während *ῥῆμα* den Inhalt oder das Was der Aussage selbst in sich vertritt. Nichtsdestoweniger ist doch die Bedeutung dieser beiden Ausdrücke hier insofern eine rein logische als dieselben mit den specielleren grammatischen Kategorieen des Substantivs, Verbums u. s. w. durchaus nichts zu thun haben, sondern überall nur diejenige Stellung anzeigen, welche ein bestimmtes Wort nach seiner Eigenschaft eines reinen logischen Begriffes im Satze oder im Gedanken einnimmt. Deswegen kann von Plato gesagt werden, dass er zuerst das logische Urtheil nach seinen beiden allgemeinen Bestandtheilen, dem Subject und Prädicat, erkannt oder es in dieselben aufgelöst habe. Der Gedanke als solcher aber oder die geordnete begriffliche Rede

wurde für ihn vertreten durch den Begriff des λόγος. War nun jedes Urtheil des Denkens an und für sich zugleich eine grammatische Aussage oder ein Satz, so trat doch dieses eigentlich Grammatische der Rede noch durchaus nicht in die Beachtung Platos ein. Es war hier ebenso wie überall sonst nur die reine einfache oder abstracte Idee, noch nicht aber die konkrete empirische Wirklichkeit des logischen Denkens in der Sprache, die von ihm erkannt oder begriffen wurde. Die Sprache im engeren oder specifischen Sinne des Wortes aber, d. h. als hörbare Lauterzeugung oder als Inbegriff der einzelnen Worte und Namen für die äusseren Sachen, wie sie für die Griechen durch den Ausdruck der γλῶσσα vertreten wurde, erschien für Plato nicht als etwas zum Begriffe des λόγος oder der reinen gedankenmässigen Rede untrennbar und in integrirender Weise Hinzugehörendes Denken und Sprache oder das geistige Element des λόγος und das sinnliche der γλῶσσα waren von Plato noch nicht in ihrer natürlichen und untrennbaren Zusammengehörigkeit im Menschen begriffen worden. Das erstere von beiden war das dem Wesen der Ideen Adäquate, während in dem letzteren oder in den sogenannten Namen von ihm blos Bezeichnungen der Dinge der niederen sinnlichen Wirklichkeit erblickt wurden. Dass das Wort der Sprache, der Begriff des Denkens und die objective Idee dem Inhalte nach eigentlich eines und dasselbe sind oder dass das Wort eben nur der Vertreter des logischen Begriffes und nicht der der schlechten empirischen Sache ist, war von Plato noch nicht mit Deutlichkeit erkannt, indem ihm das Gedankenmässige in der Sprache auf die Ideen hinzuweisen, das Sinnliche aber ein blosses Abbild oder eine Nachahmung der wirklichen Sachen zu sein schien. Deswegen findet er sich auch in seiner Sprachphilosophie mit diesem ganzen Problem in einer mehr spielenden und wegwerfenden Weise ab. Die Worte der Sprache sind ihm eben Dinge, d. h. mechanische Werkzeuge und Institute wie die äusseren Sachen selbst und ganz ebenso als es ihm für die Seele des Menschen eigentlich ausserwesentlich ist, dass sie sich im Körper befindet oder als ihm dieser letztere als das der äusseren Natur Gleichartige am Menschen wesentlich nur als eine Fessel oder ein Gefängniss seiner geistigen Seele erscheint, ebenso liegen ihm auch das geistige Denken und seine sinnliche Form in der Sprache an und für sich weit auseinander. Die ganze Weltauffassung Platos ist reiner oder specifischer Idealismus, für welchen

das Geistige durchaus als die eigentliche und anundfürsichseiende oder von dem Sinnlichen als ihrer blossen werthlosen Schaale umgebene Substanz aller Dinge erscheint.

60. Die Platonische Schule.

Die Platonische Philosophie ist wesentlich nur insofern System, als sie Geschichte oder Darlegung des eigenen inneren Entwickelungsganges des Philosophen ist. Die einzelnen Theile derselben liegen nicht sowohl neben einander als dass sie vielmehr erst nach einander hervortreten und in der Zeit ihre Ausbildung empfangen. Einzelne Parthieen des Systemes sind mehr dem jugendlichen, andere dem männlichen, noch andere endlich dem höher vorgerückten Alter des Philosophen ihrem Inhalte nach adäquat und verdanken diesen verschiedenen Stufen seines Lebens ihre Entstehung. Plato überhaupt aber war ein so edler und erhabener Geist, dass die Zahl derer vielleicht nicht sehr gross war, die ganz genau auf die Sinnesweise und das innere menschlich-ethische Motiv seiner Lehre einzugehen im Stande gewesen wären. Alle Platonischen Werke haben mehr nur die Gestalt von Untersuchungen als die von fertig abgeschlossenen und dogmatisch hingestellten Resultaten. Das Interesse am Forschen als solchem war für ihn immer das wesentlichere als das an dem Inhalte des Gefundenen selbst. Eben dieses aber ist der echte Wahrheitssinn, der dem Forschen eigentlich nie eine bestimmte Grenze setzt, oder dem es widerstrebt, das Gefundene nach irgend einer Seite hin durch eine enge und sich an irgend ein fremdes Interesse anlehnende Formel zu beschränken. Die wahre Erhabenheit der Platonischen Philosophie besteht in der ewig suchenden Unruhe des dialektischen Denkens; immer fiel auf die Methode als solche der Hauptaccent seiner philosophischen Lehre. Von seinen Schülern aber wurde im Allgemeinen mehr das Einzelne und Materielle seiner Lehren als dasjenige, worin das wahre Verdienst und die eigentliche Kunst des Meisters bestand, die dialektische Methode, betont. Es war leichter und für die Art des gewöhnlichen Geistes bequemer, sich an einzelne Sätze anzulehnen als den Geist und den künstlerischen Trieb des Urhebers dieser Sätze selbst weiter in sich fortzupflanzen. Um über den Platonischen Standpunct selbst und im Ganzen hinauszugehen, be-

durfte es eines ähnlichen schöpferischen und grossartigen Genius als er selbst war. Dieses war Aristoteles, der Vollender der griechischen Philosophie überhaupt, der sich an Plato in einer ähnlichen Weise als die eigentliche genuine Fortsetzung anschliesst wie dieser selbst an Sokrates. Die unmittelbaren oder directen Schüler Platos aber waren im Ganzen nur kleine und untergeordnete Geister, durch deren Thätigkeit sich, wie dieses bei allen grösseren Erscheinungen der Fall ist, zuerst eine blosse Auflösung oder Zersetzung, nicht aber eine wirkliche Weiterbildung seiner Lehre vollzog. Die wichtigsten unter diesen waren Speusippus und Xenokrates, deren jeder nach einer anderen Seite hin eine Vermittelung des Platonischen Standpunctes mit einem gewissen anderen niedrigeren Kreise der Welt- und Lebensanschauung anzubahnen versuchte. Das metaphysische Element der Ideenlehre, welches bei Plato selbst nur eine unmittelbare Consequenz des Prinzipes der dialektischen Methode gewesen war, wurde jetzt in einer geistlosen Weise für sich allein als das Wesentliche angesehen und zu einem selbstständigen Object der Forschung erhoben. Hierdurch verlor dasselbe sogleich seinen eigenthümlichen rein begrifflichen Charakter, indem es sich insbesondere nach der einen Seite hin mit dem Pythagoräischen Elemente der Zahlensymbolik, nach der anderen aber mit dem populär religiösen der Vorstellung von der Gottheit vermischte. Die erstere dieser beiden Seiten wurde namentlich durch Speusippus, die letztere durch Xenokrates vertreten. Die Idee als ein logisches Jenseits war ebenso verschieden von dem arithmetischen Jenseits der Pythagoräer als von dem geistig-persönlichen der Gottheiten der Volksreligion. Der haltlose Eklekticismus der Schüler Platos in der sogenannten älteren Akademie aber suchte dieses Dreifache mit einander auszugleichen und zu vermischen. Allerdings hatte Plato selbst schon eine gewisse Verwandtschaft seines metaphysischen Prinzipes mit diesen beiden anderen Regionen ausgesprochen und zugegeben; das Geistige in der Welt in der Eigenschaft des Begriffes stand zwischen dem mechanischen Elemente der Zahl und dem persönlichen der Gottheit gewissermaassen in der Mitte. Alle specifischen Differenzen der grossen Prinzipe aufzulösen und zu vermitteln aber ist im Allgemeinen die Neigung und das Vorrecht der kleinen Geister in der Philosophie. Hier tritt dann in der Regel eine Anzahl spitzfindiger Fragen über das Verhältniss jener Prinzipe hervor, in deren unfruchtbarer Bearbeitung sich der klein-

liche Scharfsinn des philosophischen Epigonenthumes gefällt. Nachdem die Seele aus einem philosophischen System entwichen ist, so wird der Leichnam desselben in die übrige Masse des zeitgenössischen Vorstellungslebens aufgehoben und zersetzt.

61. Das Verhältniss von Plato und Aristoteles.

Die ganze Entwickelung der griechischen Philosophie erreicht ihren höchsten Gipfel in dem System des Aristoteles. Sokrates war der Keim, Plato die Blüthe, Aristoteles ist die vollendete Frucht der rein wissenschaftlichen Gedankenbewegung bei den Griechen. Der Schritt von Plato zu Aristoteles aber ist in gewisser Weise ein anderer als der vorhergehende von Sokrates zu Plato selbst. Plato war nur die eigene höhere Vollendung des Sokratischen Prinzipes, während sich der Standpunct des Aristoteles zu demjenigen Platos sogar in einem gewissen Gegensatze befindet. Aristoteles begründet seine Lehre wesentlich unter polemischer Bekämpfung derjenigen Platos, während die Lehre Platos sich selbst nur als eine erweiterte Darlegung des Standpunctes des Sokrates giebt. Plato und Aristoteles bilden neben dem dass die Lehre des Einen eine höhere Fortsetzung derjenigen des Anderen ist, zugleich einen sich fortwährend spannenden oder auch noch weiterhin andauernden Gegensatz zweier an und für sich gleich nothwendiger und berechtigter Weisen der Anschauung von der Natur des Wissens und der Welt. Hier ist diejenige Ansicht von der Geschichte nicht eine ausschliessend in der Wahrheit begründete, welche in jedem Späteren das unbedingt Höhere oder die einfache Aufhebung des ihm zur Voraussetzung dienenden Früheren erblickt. Das Verhältniss von Plato und Aristoteles gehört zu der Anzahl derjenigen Doppelgestirne oder geistigen Zwillingsgrössen in der Geschichte, von denen die eine immer nur unter einem einseitigen Gesichtspuncte als die schlechthin höhere angesehen werden darf als die andere und von denen in der That eine jede gewissermaassen auf die andere als auf ihre nothwendige Ergänzung hinweist, weil eben nur beide im Verein mit einander einen bestimmten allgemeinen Begriff des menschlich Wahren in zwei getrennten und sich wechselseitig fordernden Hälften in sich zur Erscheinung bringen. Ein durchaus ähnliches Verhältniss ist in unserer neueren Zeit das von Schiller

und Goethe, und auch dieses bietet ebenso wie das von Plato und Aristoteles im Alterthum einen an und für sich unendlichen Stoff der Vergleichung und der wechselseitigen Abwägung des Werthes seiner beiden Hälften in sich dar. Auch dieses neuere Verhältniss aber hat ebenso wie jenes antike einen Gegensatz des reinen oder specifischen Idealismus und des in sich selbst abgeklärteren und gemässigteren Idealrealismus zu seinem Inhalt. In allen derartigen organisch-konkreten Gegensätzen aber liegt an und für sich immer eine unbedingt treibende Macht der geistigen Weiterentwickelung enthalten, indem durch sie eigentlich immer das Problem der Auffindung einer noch höheren ihre Duplicität in sich vereinigenden Wahrheit gestellt ist. Die allgemeine Bedeutung aber oder der Werth des Aristotelischen Systemes ist insofern immer eine schlechthin höhere als die des Platonischen als dasselbe die Eigenschaft eines vollendeten Ausdruckes des ganzen Wesens oder des Begriffes und der Methode der Wissenschaft überhaupt besitzt. Die Idee der Wissenschaft als solche ist mit dem System des Aristoteles vollendet. Aristoteles ist der Vater oder Begründer der Wissenschaft überhaupt und es hat deswegen in ihm die Geschichte der Philosophie das höchste ihr im Alterthum gesteckte Ziel erreicht. Durch den reinen Idealismus Platos werden der Wissenschaft wesentlich nur ihre allgemeinen Ziele, die in der Bearbeitung des geistigen oder idealen Gehaltes der Dinge bestehen, wie aus der Ferne gezeigt, während Aristoteles die für die wirkliche Erreichung dieser Ziele geeigneten Mittel erschafft. Die ganze Anschauung Platos von der Wissenschaft war wesentlich noch die einer freien innerlich genialen begrifflich-dialektischen Kunst, während Aristoteles durch die Auffindung des Prinzipes der Logik als des allgemeinen Organes der wissenschaftlichen Erkenntniss sie in ihrem specifischen Unterschied von jeder anderen Kunstthätigkeit begründet. Das allgemeine wissenschaftliche Verdienst des Aristoteles besteht einmal darin, dass er die Kunst der systematischen Beobachtung oder der Abstraction des Allgemeinen aus dem Einzelnen, auf welcher alle geordnete Wissenschaft beruht, zuerst praktisch geübt, sodann aber darin, dass er in der Logik das allgemeine theoretische Gesetz oder formale Kriterium aller wissenschaftlichen Wahrheit festgestellt hat. Alle Wissenschaft hatte bis auf Aristoteles in blosser abstracter Speculation über die höchsten Prinzipien der Dinge bestanden, während durch ihn der Eingang in die Bearbeitung des konkreten

Materiales der Wirklichkeit selbst aufgefunden wird. Das Prinzip der empirischen Wissenschaft erfährt durch Aristoteles vom Standpunct- und mit den Mitteln der Philosophie selbst seine Begründung. Ein unendlicher Inhalt des strengen und geordneten Erkennens wird durch ihn für den menschlichen Geist erschlossen. Die Geschichte der Philosophie geht mit ihm über in diejenige der Wissenschaft überhaupt. War aber zuerst alle Philosophie im Alterthum ausgegangen von einem beobachtenden Anschluss an das in der sinnlichen Wirklichkeit Gegebene, so kehrt dieselbe zuletzt wiederum nach einer weiteren inneren Vertiefung in sich selbst mit dem Besitz einer ausgebildeten wissenschaftlichen Methode zu ihm als dem eigentlichen Ziele alles Erkennens zurück. Wird aber durch Aristoteles vorzugsweise für alle spätere Zeit das Prinzip der geordneten Erkenntniss aus der Erfahrung vertreten und in seinem Systeme zur Geltung gebracht, so ist dagegen Plato ebenso der allgemeine Repräsentant des Prinzipes der rein speculativen oder dialektischen Erkenntniss aus dem Begriff und es wohnt insofern seinem System ganz die gleiche universelle Bedeutung für die allgemeine Vollkommenheit der Wissenschaft bei als dem von jenem.

62. Die Platonische Idee und der Aristotelische Begriff der Form.

Der entscheidende Hauptbegriff des Aristotelischen Systems ist der der Form, des εἶδος, welcher in seiner allgemeinen Bedeutung dem Platonischen Begriffe der Idee entspricht. Der Schwerpunct des Aristotelischen Systems aber liegt in einer weit bestimmteren Weise als der des Platonischen auf dem Gebiete der Metaphysik oder der Lehre vom Sein. Die Platonische Ansicht von der äusseren Welt war wesentlich eine Folge und eine Consequenz seiner Ansicht vom Denken, während bei Aristoteles im Ganzen umgekehrt die Ansicht vom Denken oder von der Methode des Wissens durch diejenige von seinem in der äusseren Welt enthaltenen Stoffe bedingt wird. Plato erblickte das Sein im Lichte oder vom Standpunct des inneren Denkens, während durch Aristoteles vielmehr das Denken unter dem Gesichtspunct seines Verhältnisses zum Sein aufgefasst wurde. Die Weltanschauung des Plato war in der Hauptsache eine subjectiv-dialektische, die des Aristoteles ist eine ob-

ectiv-metaphysische, oder statt der Dialektik ist bei diesem die Metaphysik in die Stelle der eigentlichen philosophischen Hauptwissenschaft eingetreten. Aristoteles steht mit seinem System innerhalb der wirklichen Welt, während Plato auf dem Standpuncte des abstracten inneren Denkens sich noch wesentlich ausserhalb derselben befindet. Das Wirkliche begriffen zu haben so wie es ist, dieses ist im Allgemeinen das Verdienst und die hervorragende Eigenschaft des Systemes des Aristoteles. An universeller wissenschaftlicher Wahrheit kann daher überhaupt diesem System kein anderes aus der Geschichte an die Seite gestellt werden. Das Aristotelische System ist der Ausdruck der wahren und eigentlichen wissenschaftlichen Weltanschauung an und für sich. Alle Wissenschaft aber geht von der Voraussetzung aus, dass dem Wirklichen oder Sinnlichen das Moment des Begrifflichen oder Gedankenmässigen immanent sei, weil nur auf Grundlage hiervon eine wahrhafte Erkenntniss desselben möglich ist. Dieses Begriffliche war für Plato noch ein ausserhalb des Wirklichen selbst stehendes gewesen. Dass aber die substantielle Wesenheit der äusseren Welt überhaupt eine begriffsmässige sei, ist derjenige Haupt- und Cardinalpunct, in welchem die Lehren beider Philosophen, des Plato und des Aristoteles mit einander einstimmig sind. Das System des Aristoteles ist daher überall nur eine andere und vollkommnere Fassung desjenigen allgemeinen Prinzipes, welches schon in dem System Platos seinen Ausdruck gefunden hatte. Die objectiv-metaphysischen Grundprinzipien beider Philosophen, die Platonische Idee und das Aristotelische εἶδος, sind ihrem Inhalte nach einstimmig mit einander, indem sie überall dasjenige an den äusseren Dingen ausdrücken, was dem subjectiven Begriff oder dem inneren Denken gleichartig und adäquat ist. Auch die Aristotelische Form ist der That nach nichts Anderes als die Platonische Idee, nur dass eben dasselbe Prinzip hier in einem verschiedenen Verhältniss zu den Dingen der Wirklichkeit stehend aufgefasst wird als dort. Die Platonische Ideenlehre als solche wird von Aristoteles bekämpft, aber doch der wesentliche Inhalt oder das Prinzip derselben seinem eigenen Systeme einverleibt. Auch das System des Aristoteles ist ein objectiv-logischer Idealismus, ebenso wie dasjenige Platos. Die Gedankenmässigkeit des Seins ist das Grundelement der Anschauung von beiden, nur dass dieses Gedankenmässige in Bezug auf das Wirkliche oder Sinnliche für Plato die Eigenschaft der Transscendenz, für Aristo-

teles diejenige der Immanenz besitzt. Die Platonische Idee ist eine andere Sphäre oder Wesenheit neben derjenigen der wirklichen sinnlichen Dinge, während die Aristotelische Form ein diesen letzteren selbst inwohnendes oder untrennbar mit ihnen verbundenes Element ist. Die Platonische Idealwelt wird von Aristoteles wiederum hereingezogen in die reale oder wirkliche Welt selbst und hierdurch diese letztere als solche als eine an und für sich geistige oder gedankenmässige hingestellt. Das Object des gedankenmässigen Erkennens ist für Plato ein jenseitiges oder ein von der Sphäre der wirklichen Dinge geschiedenes, während es für Aristoteles ein in diesen selbst enthaltenes oder mit ihnen zusammenfallendes ist. Eben deswegen aber ist auch das Prinzip des Erkennens selbst für Plato dasjenige der reinen speculativen Construction des Jenseitigen aus dem inneren Begriff, während es für Aristoteles wesentlich dasjenige der analytischen Aussonderung des Allgemeinen oder Geistigen aus dem Einzelnen und Sinnlichen geworden ist. Die Lehre Platos ist reiner oder specifischer, von der Annahme eines getrennten Geistigen ausgehender Idealismus, während diejenige des Aristoteles beschränkter oder gemässigter, das Geistige aus dem Sinnlichen selbst entwickelnder Idealrealismus ist. Bei aller Entgegensetzung aber des Aristotelischen Lehrbegriffes gegen den Platonischen ist derselbe doch nichts als die eigene innere Fortsetzung und natürliche Consequenz dieses letzteren selbst.

63. Die Form und die Materie bei Aristoteles.

War die ganze persönliche Natur und Geistesanlage Platos eine poetisch-künstlerische gewesen, so tritt uns dagegen in Aristoteles eine durch sich selbst zu strenger und ernster Wissenschaftlichkeit disponirte Geisteseigenthümlichkeit entgegen. Das ganze Denken des Aristoteles ist ein sich auf der gegebenen Basis des Wirklichen bewegendes und mit selbstbewusster Kritik der Entscheidung der höchsten Fragen der Welt zuschreitendes Forschen. Aristoteles macht von Anfang an nicht wie Plato bestimmte allgemeine Voraussetzungen über die Natur alles wissenschaftlichen Denkens. Seine Methode ist nicht wie die seines Vorgängers eine an und für sich und von Vorn herein feststehende, sondern eine solche, welche sich erst aus der wirklichen Berührung mit seinem Stoffe

für ihn ergiebt. Aristoteles betrachtet die Welt unbefangen wie sie ist, während sie Plato noch von dem gegebenen Standpuncte des Prinzipes der Sokratischen Dialektik zu erfassen versucht. Dieser letztere war durchaus gebunden an jene seine frühere Unterlage, während Aristoteles alle älteren seinen freien Blick hemmenden Voraussetzungen von sich abgestreift hat. Deswegen kann auch Aristoteles durchaus nicht mehr als ein Glied und ein Anhänger der Sokratischen Schule des Philosophirens angesehen werden, sondern es ist ein vollkommen neuer und frischer Anfang des wissenschaftlichen Erkennens, der sich mit ihm eröffnet. Obgleich selbst ein Schüler Platos, wird doch seine Philosophie eigentlich in fortwährendem Gegensatz zu diesem begründet. An der Platonischen Ideenlehre oder Metaphysik aber hat Aristoteles insbesondere neben dem, dass sie ihm als eine blosse überflüssige Verdoppelung der wirklichen Welt erscheint, die Abwesenheit eines eigentlich wirkenden Momentes für die Entstehung der Dinge zu rügen. Die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit für Plato war diese, zwischen der Welt der Ideen und der der wirklichen Dinge einen verbindenden Uebergang aufzufinden. Eben hierauf aber gründete sich diejenige Modification, welche das Platonische Prinzip der Idee in dem Aristotelischen der Form zu erfahren hatte. Die früheren Metaphysiker vor Plato hatten in der wirklichen Welt im Allgemeinen nichts erblickt als den blossen sinnlichen Stoff. Hatte nun Plato selbst gelehrt, dass die Welt nicht blos sinnlich, sondern dass sie auch geistig begrifflich oder gedankenmässig sei, so erwuchs für Aristoteles die weitere Aufgabe, die sinnliche Weltanschauung der Früheren mit der geistigen Platos in Einklang zu bringen oder überhaupt das Verhältniss des sinnlichen Elementes zu dem geistigen in den Dingen in einer genügenden und der Wahrheit entsprechenden Weise zu bestimmen. Dass die wirkliche Welt zugleich geistig und sinnlich sei, ist deswegen die allgemeine Anschauung oder der Lehrbegriff des Aristotelischen Systems. Weder konnten die Früheren vom Standpunct des Stoffes aus das Geistige, noch konnte auch Plato vom Geistigen aus das Sinnliche in den Dingen erkennen und erreichen. Dasjenige Andere aber, womit sich nach der Auffassung des Aristoteles das von ihm als Ausdruck des Geistigen hingestellte Prinzip der Form in den wirklichen Dingen berührt oder begrenzt, ist für ihn der Begriff der Materie oder ὕλη, d. h. des allgemeinen elementarischen Ansichseins, in welchem uns innerhalb der Wirk-

lichkeit die reinen Ideen oder geistigen Formgestalten der Dinge gegenübertreten oder erscheinen. Die wirkliche Welt ist nach ihm eine untrennbare und konkrete Vereinigung dieser beiden Prinzipe, der Form und der Materie oder der geistigen und der sinnlichen Hälfte alles Daseins. In jeder einzelnen Sache wird von ihm unterschieden das bestimmte geistige Was oder die reine Idee desjenigen, was sie für uns darstellt oder in sich enthält und das empirische Material oder der blosse sinnliche Stoff, in welchem dieses geschieht. Der wirkliche Stoff selbst also ist der Träger oder die Basis desjenigen, was Plato in der Eigenschaft der Idee an einen anderen jenseitigen Ort hingestellt hatte. Die Aristotelische Form aber unterscheidet sich von der Platonischen Idee eben dadurch, dass sie das Geistige ist, inwiefern dieses sich in den wirklichen Dingen selbst als deren eigener wesenhafter Inhalt oder specifischer Artcharakter vorfindet und die andere Seite ihres Daseins neben der des blossen sinnlichen Stoffes bildet. Auch der Aristotelische Begriff der Materie aber ist an und für sich schon vorgebildet in dem Platonischen Begriffe des specifisch Nichtseienden oder des schlechthin Anderen. Auch die Fassung dieses Begriffes aber ist bei Aristoteles eine solche, dass er von ihm wesentlich nur als in einer Beziehung auf den ihm entgegenstehenden Begriff der Form gedacht und vorgestellt wird. Die allgemeinen Elemente der Aristotelischen Weltanschauung sind an sich noch dieselben als diejenigen der Platonischen; aber während Plato von dem einen dieser Elemente, dem der Idee, aus, alles Uebrige zu erkennen und zu begreifen versuchte, so sind dagegen durch Aristoteles beide als gleich nothwendig und berechtigt anerkannt worden und es wird daher eben nur aus dem wechselseitigen Begegnen und Zusammenwirken von beiden die Welt durch ihn zu erklären versucht. Stand Plato von Anfang an auf einem einseitigen und abstracten Standpuncte in Bezug auf das Problem der Welt, so löst dagegen Aristoteles empirisch das Gegebene auf in seine einfachen allgemeinen Bestandtheile oder es ist die allgemeine Basis seiner Philosophie nicht wie dort eine synthetische und idealistisch-speculative, sondern vielmehr eine analytische und durch aufnehmende Beobachtung erkennende.

64. Das Mögliche und das Wirkliche bei Aristoteles.

Unser Begriff der Form hat vielleicht nur anscheinend eine etwas verschiedene Bedeutung von dem Aristotelischen εἶδος. Auch wir unterscheiden die Form oder Gestalt an den Dingen von der Materie oder dem Stoff, welchen dieselbe umschliesst. Alles Wirkliche überhaupt aber ist ein in eine bestimmte Gestalt oder Grenze eingeschlossener Stoff. Das Vorhandensein der Materie überhaupt aber ist an und für sich die erste Voraussetzung für den ganzen Begriff des Wirklichen. Den Stoff als solchen also oder das reine materielle Substrat aller Dinge aus etwas Anderem ableiten oder erklären zu wollen, liegt durchaus nicht in der Absicht des Aristoteles. Das Bestimmte oder Eigenthümliche aber, was ein jedes einzelne wirkliche Ding ausser seiner allgemeinen stofflichen Qualität ist, ist es wesentlich durch das Element der Form in demjenigen Sinne, welchen Aristoteles mit ihm verbindet. Unter der Materie wird von Aristoteles überhaupt das Allgemeine oder Generelle, unter der Form aber das Besondere oder Specielle in den Dingen verstanden. Die Materie ist an sich eine einfache, die Form aber eine mannichfache und verschiedenartige. Ist nun zwar unmittelbar genommen auch die Beschaffenheit der Materie oder des sinnlichen Stoffes in den Dingen selbst eine verschiedenartige, so hat doch diese Verschiedenheit selbst immer ihren letzten Grund darin, dass sich mit der reinen einfachen oder ansichseienden Materie irgend ein bestimmtes Element der Form verbunden hat, durch welches jene selbst erst zu etwas Besonderem, Konkretem oder Speciellem geworden ist. Der reine Begriff der Materie bei Aristoteles ist demnach der desjenigen ursprünglichen oder ansichseienden physischen Etwas, welches durch sich selbst noch gar nichts Bestimmtes oder Besonderes ist, welches aber nichtsdestoweniger die Anlage oder die Befähigung besitzt, alles andere wirkliche Specielle und Besondere unter Hinzutritt jenes ihm fremdartigen Elementes der Form aus sich hervorzustellen und zu entwickeln. Die Materie ist dasjenige, welches durch sich selbst noch gar nichts Bestimmtes ist, aus welchem aber alles Bestimmte oder Wirkliche hervorzugehen und zu werden vermag. Dieser Begriff der Materie bei Aristoteles ist allerdings wesentlich derselbe als der des ἐκμαγεῖον bei Plato, d. h. es ist auch bei Aristoteles immer nur ein reines logisches

Begriffsschema, womit er die Natur oder das Wesen der Materie bestimmt. Hierdurch unterscheiden sich beide Philosophen bestimmt von der Gesammtheit der älteren Physiker, welche bei ihrer Bestimmung der ursprünglichen Materie immer von konkreten sinnlichen Anschauungen der einzelnen Stoffe auszugehen pflegten. Der reine Begriff der Materie hat bei jenen beiden mit der ganzen Natur der konkreten wirklichen Stoffe durchaus nichts zu thun, sondern ist etwas schlechthin Anderes, rein Abstractes und Ursprüngliches vor oder hinter derselben. Aber das ἐκμαγεῖον bei Plato ist immer nur die todte, träge und passive Masse, aus welcher erst durch das Hinzutreten der Ideen und der mathematischen Formen von dem Weltschöpfer die konkrete Wirklichkeit erbaut oder hingestellt wird. Die Materie bei Aristoteles dagegen hat in sich eine schlechtin unbestimmte Anlage des Werdens oder des Uebergehens in alles Wirkliche, oder sie wird von ihm wesentlich vorgestellt als eine der unbedingten Entwickelung fähige Kraft, für deren Entfaltung es aber immer des Hinzutretens eines bestimmten ausser ihr liegenden sie auf einen gegebenen Punct oder ein Endziel des Werdens hinlenkenden Elementes der Form bedarf. Zwischen den Ideen als dem reinen Sein und der Materie oder dem specifischen Nichtsein wusste Plato keine andere Vermittelung herzustellen als durch jene anderen beiden mittleren Prinzipe und es bekam hierdurch seine ganze Physik etwas Unnatürliches, Rohes, kindisch Gemachtes und Gewaltsames. Aristoteles dagegen bringt jene beiden einfachen Elemente, das geistige der Idee oder Form und das sinnliche der Materie in eine unmittelbare Verbindung mit einander, indem er aus ihrer Begegnung allein die ganze wirkliche Welt entstehen lässt. Dasjenige, was durch das Werden oder die unbestimmte innere Entwickelungskraft der Materie realisirt werden soll, ist an sich immer eine Idee, d. h. eine bestimmte geistige Form oder ein reiner specieller Artcharakter der einzelnen Dinge. Die Welt der Formen ist an sich für Aristoteles dieselbe als die der Ideen für Plato; denn jedes einzelne Ding strebt eigentlich seinen reinen Begriff oder seinen specifischen Art- oder Gattungscharakter vollkommen in sich zu realisiren und zur Erscheinung zu bringen. Eben dieser Begriff ist das wahre und eigentliche Endziel seines ganzen physischen Werdens; zur Vollendung der Sache aber gehört an und für sich immer etwas Doppeltes hinzu, einmal die Materie als unentwickelte physische Anlage oder einfaches

potentielles Ansichsein, andererseits die Form als das geistige Endziel oder das specifisch und im prägnanten Sinne des Wortes Actuelle oder Wirkliche. Jenes erstere heisst daher bei Aristoteles auch das der blossen Möglichkeit nach Seiende, δυνάμει ὄν, während ihm dieses letztere als das der vollendeten oder ausgebildeten Wirklichkeit nach Seiende, ἐντελεχείᾳ ὄν, gilt. Unter der Form also stellt sich Aristoteles an und für sich immer vor die reine vollendete Gestalt oder den allgemeinen begrifflichen Typus der einzelnen Sachen, demnach ihren idealen Charakter in der Eigenschaft von etwas Wirklichem oder Anschaulichem gedacht. Am Genauesten würde daher vielleicht der Begriff des εἶδος von uns mit der Bezeichnung des geistigen Formbildes wiedergegeben werden können. Das rein Individuelle an der Sache aber oder dasjenige, wodurch sich dieselbe noch von diesem ihrem reinen Ideal oder Begriffstypus unterscheidet, wird von Aristoteles immer aufgefasst als ein Rest der in die Form nicht vollkommen eingegangenen oder durch sie noch nicht unbedingt in sich aufgehobenen Anlage des physischen Stoffes. Insbesondere gelten ihm daher alle Missbildungen u. dgl. als unvollkommene Producte der Vereinigung der Materie mit der Form; überhaupt aber wird aus diesen beiden Prinzipien allein von ihm der ganze Umfang der Erscheinungen des Wirklichen erklärt.

65. Die Endursache und die Thatursache bei Aristoteles.

Die Abwesenheit des Wirkenden in der Platonischen Lehre von den Ideen war der hauptsächliche Grund, warum sich Aristoteles von derselben entfernte. Eben durch dieses Moment aber unterschied sich sein Prinzip der Form von jenem der Idee. So wie das Prinzip der Materie, so wird auch dasjenige der Form bei Aristoteles nicht blos als etwas Daseiendes, sondern zugleich als etwas Wirkendes gedacht. Der Grund aber oder das wirkende Prinzip alles Geschehens ist für ihn ein doppelter, einmal eine materielle, physische oder Thatursache, andererseits eine geistige, finale End- oder Zweckursache. Die erstere von beiden aber bildet immer eine Inhärenz oder Eigenschaft des physischen Prinzipes der Materie, die letztere eine solche des geistigen der Form. Die ganze Erklärung der Welt durch Aristoteles ist theils und zugleich

ebenso wie bei Plato eine geistige, theils wie bei den älteren Physikern eine actuelle oder thatsächliche. Auf der einen Seite ist es die Frage nach dem Was oder dem Inhalt, auf der anderen die nach dem Wie oder der Entstehung der Welt, um welche es sich eigentlich bei jeder Metaphysik handelt. Die rein idealistische Metaphysik ist diejenige, welche vorzugsweise immer die erstere, die realistische diejenige, welche die letztere dieser beiden Fragen betont oder als die entscheidende an die Spitze stellt. Die Metaphysik des Aristoteles aber giebt auf beide Fragen zugleich eine und dieselbe bestimmte und entschiedene Antwort. Der Inhalt oder das Was der Welt ist für ihn zugleich mit der wahre und letzte Grund der Entstehung oder des ganzen wirklichen Werdens derselben. Das geistige Formbild einer Sache in der Eigenschaft des durch ihre physische Materie oder sinnliche Wirklichkeit zu erreichenden und mit sich zu erfüllenden Endzieles ist auch immer der erste und eigentliche Grund oder bedingende Anstoss für diese ihre ganze thatsächliche Bewegung oder Entwickelung selbst. Das Ziel einer jeden Bewegung ist das an sich oder der Idee nach Frühere und bildet die allgemeine geistige Voraussetzung für den wirklichen oder thatsächlichen Anfang der Bewegung selbst. Die physische Materie oder das actuell wirkliche sinnliche Substrat einer Sache tritt immer erst dann in den Prozess der Bewegung ein, wenn ihr in einer geistigen Form ein bestimmtes Endziel einer solchen gezeigt oder gegenübergestellt wird. Jede Thatursache oder physische Kraft, die in der Materie liegt, wird immer erst durch eine geistige End- oder Zweckursache, die sich in dem Prinzipe der Form vorfindet, in Bewegung gesetzt, zu sich herangezogen oder sollicitirt. Die Materie tritt nicht durch sich allein, sondern immer erst durch eine Veranlassung der Form in die Bewegung ein. Die Materie ist dasjenige, welches am Anfang, die Form dasjenige, welches am Ende einer jeden Linie der Bewegung steht. Ein plastisches Kunstwerk setzt sich zusammen aus der geistigen Form und dem sinnlichen Stoff; die Form aber ist dasjenige, was in der Idee des Künstlers das zuerst Vorhandene ist und welches von Anfang an das bedingende Prinzip für die Bearbeitung des Steines bildet. Ebenso aber gehört zu der Errichtung eines Hauses an und für sich etwas Vierfaches hinzu: einmal die reine Form oder Idee desselben, wie es errichtet werden soll; zweitens die geistige Thätigkeit des Baumeisters, der alles Wirkliche dem Zwecke der Ausführung dieser

Idee entsprechend disponirt, drittens das physische Material als solches, viertens aber als Thatursache die diese Materialien bewegende Kraft des arbeitenden Personals. Dieses sind die vier allgemeinen Prinzipien, aus denen nach Aristoteles die wirkliche Welt entsteht. Die Zahl derselben aber reducirt sich näher der That nach auf zwei, indem dem Prinzipe der Form dasjenige der Endursache und dem der Materie dasjenige der Thatursache als seine eigene untrennbare Inhärenz immanent ist. Die Welt ist für Aristoteles ein einheitlich zusammengeschlossenes System von geistigen Zwecken und physischen Mitteln. Hiermit war der Standpunct der älteren Physiker, die Welt aus einer blossen gedankenlosen Triebkraft der Materie zu erklären, verlassen, ebenso aber auch der geistige Inhalt der Welt, die Platonische Idee, in diese selbst mit hereingezogen oder ihr als ein erstes wirkendes Element einverleibt worden. Die Welterklärung des Aristoteles ist zugleich eine geistige und eine sinnliche, beides aber nur in oder durch einander. Jene vornehme Verachtung, mit welcher Plato auf das Sinnliche als solches und seine allgemeine Eigenschaft eines Werdenden herabsieht, hat bei ihm einem bereitwilligen Eingehen und einem begreifenden Verstehen der ganzen Berechtigung und Nothwendigkeit desselben Platz gemacht. Die Welt überhaupt erscheint ihm im Lichte eines Werdens, dessen allgemeiner Inhalt die Vereinigung der Materie mit der Form oder das Uebergehen des an und für sich Möglichen in das actuell Wirkliche ist. Seine Weltauffassung überhaupt demnach fällt unter den Begriff einer teleologischen und es schliesst sich dieselbe in dieser Beziehung am Nächsten an die Lehre des Anaxagoras, des spätesten unter den früheren Physikern, der das teleologische Prinzip in der Einrichtung der Welt wenigstens im Allgemeinen geahnt und begriffen hatte, als eine höhere Fortsetzung oder Vollendung an.

66. Der dualistische Charakter des Aristotelischen Systems.

Die ganze Weltanschauung des Aristoteles ist eine solche, welche auf der dualistischen Entgegensetzung der beiden Prinzipe der Form und Materie oder des geistigen und des sinnlichen Elementes in den Dingen beruht. Dem wissenschaftlichen Standpunct

und der Natur des Aristoteles ist es durchaus fremd, von einem einzigen entweder geistigen oder sinnlichen Prinzipe aus alles Andere ableiten oder deduciren zu wollen. Deswegen wird anscheinend in seinem System eine derartige streng zusammenhängende Consequenz der Darstellung vermisst, wie sie mit Unrecht oft als eine besondere Eigenthümlichkeit und ein specifischer Vorzug des philosophischen Denkens angesehen worden ist. Dass Aristoteles, der vollendete Philosoph und der wahre Begründer aller Wissenschaft, im Grunde ein unphilosophischer Kopf und eigentlich ein blosses empirisches Beobachtungstalent gewesen sei, war eine sowohl im Alterthum als auch in der neuen Zeit nicht selten geäusserte Meinung. Die Lehre des Aristoteles ist nicht wie die der Mehrzahl der übrigen Philosophen Monismus, sondern Dualismus; als ein wahrer Philosoph aber wird gewöhnlich derjenige angesehen, der von einem bestimmten zuerst angenommenen Prinzipe aus alles Uebrige abzuleiten oder der von ihm an die Spitze gestellten einfachen Voraussetzung bis zu ihren letzten Consequenzen treu zu bleiben vermag. Alle Philosophie in diesem Sinne des Wortes aber ist mit Nothwendigkeit einseitig oder schliesst in einem jeden Falle gewisse an und für sich vorhandene und unmittelbar berechtigte Momente des Wirklichen von sich aus. Allerdings aber ist der Gegensatz jener beiden Aristotelischen Prinzipe immer etwas, was zu einer höheren Ausgleichung oder Vereinigung derselben aufzufordern scheint. Aristoteles zerlegt die Welt in zwei Hälften, aber er giebt keine höhere Einheit an, aus welcher beide zugleich hervorgehen oder entspringen. Seine Kategorieen der Form und Materie sind blosse Hülfsbegriffe, um uns in den Verhältnissen der gegebenen Welt zu orientiren, aber sie enthalten noch keine einfache und bestimmte Antwort auf die Frage nach dem Ursprung von dieser im Ganzen in sich. Etwas Unbefriedigendes ist allerdings hierbei immer in der Lehre des Aristoteles enthalten. Auch darüber aber wird noch immer eine genauere Angabe vermisst, in welcher Weise eigentlich die rohe Thatursache und physische Kraft der Materie durch die Form in Bewegung gesetzt und zu sich herangezogen werde. Aristoteles begreift die Welt wesentlich nach der Analogie des zweckmässig mechanischen menschlichen Schaffens. Die wechselseitige Attractionskraft der Materie und der Form wird von ihm vorausgesetzt. Sein ganzes Verfahren ist das einer einfachen Analyse oder er schreitet rückwärts von der gegebenen Welt zu ihren letzten Prinzipien fort,

indem er sie nicht wie Andere synthetisch aus denselben entwickelt. Eben hierin aber zeigt sich, dass der Standpunct des Aristoteles bei Weitem mehr ein allgemein wissenschaftlicher als ein specifisch philosophischer war. Der Wissenschaft ist es darum zu thun, das Wirkliche zu begreifen wie es ist, während die Philosophie als solche es in seinem einfachen letzten Grunde zu erkennen versucht. Für jene ist es wesentlich um das Begreifen des Wirklichen durch die Prinzipien, für diese dagegen um die Prinzipien als eigenen Selbstzweck zu thun. Eine strenge Consequenz in der eigentlichen Metaphysik aber war weit weniger ein Bedürfniss bei Aristoteles als die Möglichkeit des Begreifens der Wirklichkeit durch dieselbe. In der That stand ihm der wahre Zweck alles Wissens höher als die Mittel. Alle anscheinende Consequenz des philosophischen Denkens hat ihren Grund immer in einer gewissen inneren Selbstgefälligkeit des menschlichen Geistes. Jener blosse philosophische Idealismus aber des Denkens in allgemeinen Prinzipien hat mit Aristoteles sein Ende erreicht. Das Gebiet des Wirklichen ist es, was von ihm beherrscht oder bearbeitet wird. Darum aber ist Aristoteles immer ein wahrer und eigentlicher Philosoph, obgleich er es verschmäht, für die letzten Gründe der Welt eine doch immer unmögliche einheitliche Lösung zu suchen. Der Dualismus der Form und Materie oder des geistigen und des sinnlichen Elementes ist derjenige Punct bis zu welchem er gelangt. Die Welt wird von ihm begriffen als ein einfaches Ineinander dieser beiden Prinzipe; hierdurch bestimmt er sie als das, was sie thatsächlich ist und eben hierauf beruht die ganze Wahrheit seines Systems. Hatte aber früher die Lehre des Heraklit die Eigenschaft einer blossen abstracten Nominaldefinition der Welt in der unmittelbaren Vereinigung ihrer bis dahin hervorgetretenen Momente des Einen und Vielen gehabt, so wird jetzt durch Aristoteles eine tiefere und genauere Realdefinition derselben als einer konkreten Einheit des Geistigen und des Sinnlichen gegeben und es besteht eben darin, die Welt genau so angesehen und bestimmt zu haben wie sie ist, die Gemeinsamkeit und das besondere Verdienst dieser beiden Philosophen.

67. Die Aristotelische Naturwissenschaft.

Die beobachtende Naturwissenschaft als solche war es, welche durch Aristoteles ihre Begründung fand. Hier zeigte sich insbe-

sondere das diakritische, auf die Hervorhebung der specifischen Differenzen der einzelnen Gattungen gerichtete Talent des Philosophen. Die Physik des Aristoteles im speciellen Sinne des Wortes aber ist eine Fortsetzung und konkrete Anwendung der Prinzipien seiner allgemeinen Metaphysik. Die Vortrefflichkeit dieser Prinzipien aber bewährt sich in einer zusammenhängenden Durchführung der teleologischen Idee durch das ganze Gebiet der Natur. Das Prinzip der Form nimmt dasjenige der Materie in immer höherem Grade oder in immer vollkommenerer Weise in sich auf. Die Natur ist eine Stufenleiter von Existenzen oder Abtheilungen, welche von dem Extreme der fast noch reinen oder unbedingten Materialität in den unorganischen Stoffen zu dem der höchsten Formvollkommenheit im Menschen in zusammenhängender Reihe fortschreitet. Alles Organische ist eine Verwirklichung der Form in der basischen Unterlage der Materie. In der unorganischen Natur zeigt sich das Element der Form in einer durchaus unvollkommenen und gebundenen Weise, während es sich erst in der organischen zur wahren Beherrschung der Materie erhebt; deswegen ist auch das Formprinzip in der Wirklichkeit geradezu die Seele als die allgemeine Lebenskraft alles Organischen. Das was im Organischen realisirt wird, ist der begriffliche Typus einer bestimmten Art oder Gattung: dieser Typus aber als bewegende Endursache des wirklichen Werdens desselben gedacht, ist die Lebenskraft oder Seele. Die Art der Seele aber ist eine dreifache, die der Pflanze, des Thieres und des Menschen, wobei jedoch immer bei jeder höheren Art zu der Beschaffenheit der vorhergehenden niederen noch ein bestimmtes weiteres Vermögen hinzutritt. Die Seele der Pflanze ist eine ausschliessend ernährende, die des Thieres ausserdem zugleich eine empfindende und begehrende, endlich die des Menschen eine mit Vernunft begabte. Die Anthropologie ist deswegen bei Aristoteles nur die Spitze und die höchste Vollendung des übrigen Wissens von der Natur. Auch seine Lehre von den Theilen und Erscheinungen der Seele ist im Unterschied von der Platonischen eine bei Weitem mehr auf Empirie und Beobachtung gegründete. Aus den sinnlichen Eindrücken entsteht durch die Vermittelung des sie alle vereinigenden Gemeinsinnes die Phantasie und das Gedächtniss, in welchem das geistige Leben des Menschen immer noch in gewisser Weise an das physische Prinzip der Materie im Körper gebunden erscheint. Nur in der selbstbewussten Vernunftthätigkeit aber wird das Prinzip der

Form in uns vollkommen frei von dem der Materie und es ist eben deswegen der Mensch die höchste Spitze und der Abschluss der ganzen übrigen Schöpfung. Gerade hierin aber drückt sich doch eben dasjenige aus, was das wahre Wesen und die eigentliche Natur des Formprinzipes bei Aristoteles ist. Für Plato war das Denkvermögen, das λογιστικόν, im Menschen, das dem geistigen Prinzip in der Objectivität, den Ideen, Adäquate gewesen. Auch für Aristoteles aber ist der reine Gedanke oder die absolute ideelle von jeder Verbindung mit der Materie getrennte Energie des Selbstbewusstseins das dem objectiven Wesen der Form gleichartige Element im Menschen. Das Formelle in den Dingen ist das im specifischen Sinne Begriffliche und eben deswegen zugleich das als letzte Endursache in ihnen Seiende oder Wirkende, ἐνεργείᾳ ὄν. Auch im Menschen aber heisst deswegen der reine ideelle oder sich in den absoluten Formgestalten der Dinge bewegende Gedanke für Aristoteles die handelnde Vernunft: νοῦς ποιητικός, weil eben von ihm aller eigentliche und freie Anstoss der geistigen Bewegung auszugehen hat. Dasjenige geistige Vermögen in uns aber, was sich noch im Anschlusse an die Sinnlichkeit befindet oder eben erst aus dieser die Anregungen zu seinem Inhalte empfängt, ist die aufnehmende oder leidende Vernunft, νοῦς παθητικός. Jene erstere demnach ist die reine Spitze oder die absolute Vollendung des Seelenlebens überhaupt. Allerdings aber werden diese beiden Arten oder Formen der Vernunft von Aristoteles wesentlich nur dem Begriffe und nicht der Wirklichkeit nach als zwei getrennte Abtheilungen oder Organe unterschieden, indem ihm hierbei die durchaus richtige Anschauung zur Grundlage dient, dass ein vollkommen reines oder von aller sinnlichen Bedingung und Zuthat abgelöstes begriffliches Denken überhaupt nicht in der Seele existirt oder dass dasselbe doch jedenfalls nur die äusserste Grenze bildet, zu der sich unsere Vernunft zwar fortwährend zu erheben strebt, die sie aber doch in ihrem thatsächlichen Leben eigentlich nie erreicht und die dann nur in dem rein objectiven oder von aller specifischen menschlichen Besonderheit abgelösten Denken ihren Ausdruck und ihre Vertretung findet.

68. Der Gottesbegriff bei Aristoteles.

Die ganze Philosophie des Aristoteles bezieht sich eigentlich nur auf das Diesseits so wie es ist. Die Annahme eines reinen idealen Jenseits, so wie es sich bei Plato findet, ist dem Wesen seiner Lehre fremd. Nichtsdestoweniger wird doch auch Aristoteles an einem bestimmten Puncte seines Systemes transscendental oder verlegt den entscheidenden Schwerpunct seiner Erklärung der Welt in ein von dem blossen wirklichen Diesseits geschiedenes Element. Eine gewisse Beantwortung der Frage nach dem letzten einfachen Grunde der Dinge war allerdings auch für Aristoteles ein Bedürfniss. Ueberhaupt aber hatte seine teleologische Auffassung der Welt eigentlich etwas Doppeltes zur Voraussetzung, einmal die Annahme eines ersten Anfanges, sodann die eines letzten Endes oder Zielpunctes der ganzen Bewegung der Dinge. Das Erstere führte ihn hin auf die Frage nach der Gottheit, das Letztere auf die nach der Unsterblichkeit der Seele. Zu beiden Fragen aber stand Aristoteles von vorn herein auf Grund seines entscheidenden Prinzipes der Form in einem bestimmten Verhältniss. Nur durch seinen Begriff der Form konnte Aristoteles zu dem einen wie zu dem anderen dieser beiden Probleme gelangt werden. Schon im reinen Denken der Seele aber als dem letzten Endpunct alles natürlichen Werdens wurde das Element der Form gewissermaassen frei aus seiner Verbindung mit der Materie. Auch der erste Anfang der Bewegung der Welt aber musste ein solcher sein, wo beide Elemente einander noch selbsständig oder getrennt gegenüberstanden. War aber die Form dasselbe als der reine Gedanke, so wäre Aristoteles hierdurch zu der Annahme einer ähnlichen Ideensphäre als die Platonische hingedrängt worden. Auch für Aristoteles war der Gedanke in der Welt das höchste entscheidende und Ausschlag gebende Prinzip. Da er aber für ihn zugleich die Eigenschaft eines Wirkenden besitzen sollte, so musste er von ihm concentrirt und zusammengefasst werden in der persönlichen Einheit oder Kraft des Wesens der Gottheit. Der Begriff der Gottheit ist der der ersten sich durch sich selbst bewegenden Ursache, deren Natur reine ideelle Energie oder geistig begriffliche Denkthätigkeit ist. In dem Aristotelischen Begriffe der Gottheit finden sich die beiden Momente des ersten Wirkenden und des absolut freien geistigen Denkens mit

einander vereinigt. Das Gedankenmässige in den Dingen aber ist überhaupt als Endursache das erste Bewegende und die Gottheit ist derjenige Ort oder dasjenige Prinzip, welches das Denken noch in seinem reinen ansichseienden Zustand vor der Verbindung mit der Materie in sich enthält oder vertritt. Eben dieser Zustand aber wird durch die handelnde Vernunft des Menschen als dem letzten Abschluss der wirklichen Bewegung erreicht und es kehrt eben hierdurch der Kreislauf der letzteren wiederum zu seinem ersten Anfange zurück. Auch diese ganze Ansicht aber ist an und für sich schon vorgebildet in der Lehre Platos von der Rückkehr der Seelen zur Einheit mit dem Vollkommenen. Beide Philosophen begründen ihre Ansicht von der Unsterblichkeit auf das Denkprinzip im Menschen und auf seine Einheit mit dem jenseitigen Absoluten. Die Bewegung der Welt geht für beide aus von dem Gedankenmässigen und kehrt wiederum zu ihm zurück. Aber die persönliche Form des Gedankens, welche für Plato am Ende, diese steht für Aristoteles am Anfange der Welt und umgekehrt. Eine persönliche Unsterblichkeit in dem Sinne, dass die Seele als eine denkende Substanz in das Jenseits aufgenommen werde, wird von Aristoteles verworfen. Nur unser absolutes begriffliches Denken selbst, nicht aber wir, das denkende Subject, sind es, was an der Unsterblichkeit Antheil hat. Seele und Körper des Menschen bilden nach Aristoteles eine einzige untrennbare Individualität oder es kann jede bestimmte Seele überall nur in einem bestimmten Körper und nicht in einem anderen oder ausserhalb desselben wohnen. Denn das Besondere, welches die eine dieser beiden Hälften ist, ist sie eben nur zugleich mit und durch die gleichzeitige Ausbildung des Besonderen der anderen geworden. Der persönliche Gottesbegriff spielt in dem System Platos keine wesentliche und entscheidende Rolle, wohl aber in dem des Aristoteles, da dieser desselben als des ersten Wirkenden für die Vereinigung der Form mit der Materie bedarf. Ueberhaupt aber wird das objectiv geistige Denkprinzip von Plato als ein daseiender Hintergrund, von Aristoteles dagegen als eine ideelle Lebensthätigkeit oder Energie gefasst. Die Welt überhaupt erscheint für Plato wesentlich unter dem Gesichtspuncte des Daseins, für Aristoteles unter dem des Werdens. Jener bedarf in seinen Ideen eines Vorbildes, dieser in seiner reinen Denkthätigkeit Gottes einer ersten Ursache für die Erklärung der Welt. Der Gedanke ist dort die erscheinende Wesenheit oder

Substanz, hier aber die bewegende und gestaltende Kraft der wirklichen Welt. Wenn sich aber unsere neuere geistige Weltansicht hauptsächlich aus den beiden Annahmen der Persönlichkeit Gottes und der persönlichen Unsterblichkeit der Seele zusammensetzt, so wird durch Aristoteles wesentlich nur das erstere, durch Plato dagegen das letztere dieser beiden Momente vertreten oder in ihren Systemen zur Geltung gebracht.

69. Die Aristotelische Anschauung vom Denken im Verhältniss zu der Platonischen.

Die Auffassung der Welt im Lichte des Begrifflichen oder Gedankenmässigen ist der gemeinsame Charakterzug der Systeme des Plato und Aristoteles. Hiess das Begriffliche in den Dingen dem Einen die Idee, dem Anderen aber die Form, so drückt sich eben in dem Unterschied dieser beiden Bezeichnungen der ganze Unterschied der Platonischen und der Aristotelischen Weltanschauung selbst aus. Der unmittelbare Begriff der Idee bei Plato ist der des Allgemeinen, der der Form aber bei Aristoteles derjenige des Besonderen oder Speciellen. Dieser anscheinende Unterschied beider Begriffe aber entspringt daraus, dass dort die Idee gedacht wird im Gegensatz zu dem Individuellen der einzelnen Dinge, hier aber die Form in dem zu dem allgemeinen oder unbestimmten Ansichsein der Materie. Der That nach aber ist auch für Aristoteles die Form dasjenige, was einer ganzen Gattung individueller Einzelwesen mit einander gemein ist oder was den specifischen Typus und reinen Artcharakter derselben ausmacht. Denn das rein Individuelle der Sache, wodurch sie sich von jenem ihrem Typus unterscheidet, ist wesentlich immer ein Erbtheil von der Materie, welche nicht vollkommen in die Form eingegangen oder von ihr überwunden worden ist. Das System der reinen Formen deckt sich an sich mit demjenigen der Ideen, nur dass jene ersteren etwas an den Dingen Haftendes, diese letzteren dagegen etwas über ihnen Stehendes und von ihnen Geschiedenes sind. Wollen aber beide Philosophen mit diesen Ausdrücken eben nichts Anderes bezeichnen als das dem innern begrifflichen Denken Gleichartige in den Dingen, so geht nichtsdestoweniger aus jener ihrer verschiedenen Fassung desselben Prinzipes ein bestimmter weiterer und wesentlicher Unterschied hervor.

Die Idee Platos hat die Eigenschaft einer anundfürsichseienden Substanz, die Form des Aristoteles die einer blossen verschmolzenen Inhärenz in den wirklichen Dingen. Das specifisch Wirkliche ist für jenen enthalten in der Welt der jenseitigen Ideen, für diesen in der der einzelnen diesseitigen Dinge. Das rein begriffliche Element, welches dort gleichsam den Charakter eines logisch-grammatischen Subjectes besitzt, dieses findet sich hier als ein blosses Prädicat in den wirklichen Sachen enthalten. Die Lehre Platos ist darum überhaupt eine Erkenntniss des reinen Begriffs als solchen, während die des Aristoteles sich auf das Vorkommen oder Enthaltensein desselben in der gegebenen Wirklichkeit bezieht. Die Verschiedenheit in der Metaphysik oder in der Lehre vom Sein aber bedingt bei beiden Philosophen auch einen entsprechenden Unterschied in der Logik oder der Lehre vom Denken. Das allgemeine Prinzip des wissenschaftlichen Denkens bei Plato ist die Dialektik, dasjenige bei Aristoteles die Syllogistik. Für Plato handelt es sich darum, den Inhalt eines Begriffes zu erkennen aus ihm selbst oder durch seine blosse abstracte Begrenzung mit anderen Begriffen, für Aristoteles darum, ihn abzuleiten oder zu entwickeln aus der konkreten Natur der einzelnen Sachen. Das Denken jenes ersteren beruht auf der Grundlage der reinen Speculation, das dieses letzteren auf der der empirischen Beobachtung. Die Darstellung Platos bewegt sich im Allgemeinen in der logischen Form der Definition, die des Aristoteles in derjenigen der Schlussfolgerung. Der Ausgangspunct der Bewegung des Platonischen Denkens ist der abstracte Begriff als solcher, der entsprechende des Aristotelischen die empirische Wirklichkeit der einzelnen Sachen selbst. Plato unterschied die Begriffe nur unter dem doppelten Gesichtspunct des Allgemeinen und des Besonderen, während das Denken des Aristoteles die dreifache Stufe des Einzelnen, des Besonderen und des Allgemeinen durchläuft. In der Erkenntniss der Denkformen war Plato gelangt bis zum Verständniss des Urtheiles, während durch Aristoteles die Natur der Schlussfolgerung bestimmt und festgestellt wurde. Durch die Form des Urtheiles aber werden überall nur zwei Begriffe oder logische Glieder, durch die des Schlusses dagegen deren drei mit einander vereinigt oder in ihren Verhältnissen bestimmt. Das Urtheil ist die einfache Verknüpfung eines Subjectsbegriffes mit einem unmittelbar in ihm selbst enthaltenen Prädicat oder Merkmal, während durch die Schlussfolgerung

ein bestimmtes entfernteres oder nur mittelbar zu ihm gehörendes Merkmal mit ihm vereinigt wird. Nur das schliessende Denken enthält daher überall eine bestimmte Erweiterung der Erkenntniss des Begriffes über seinen unmittelbaren und nächstliegenden Inhalt in sich. Das Interesse Platos war auf einschliessende Begrenzung, das des Aristoteles auf ausdehnende Erweiterung des Begriffes gerichtet. Dasjenige aber, um was es sich für Plato handelte, war wesentlich immer das logische Allgemeine oder der Gattungsbegriff, während für Aristoteles vielmehr das Besondere oder der Artbegriff, als das die einzelnen Abtheilungen des Wirklichen gegen einander Differenzirende in den Vordergrund trat. Sich zum höchsten Allgemeinen zu erheben war das Bestreben des Einen, das Einzelne des Wirklichen von einander zu unterscheiden dasjenige des Anderen. Der Begriff als solcher erschien daher für jenen überhaupt in dem Lichte eines fürsichseienden Allgemeinen, für diesen in dem eines charakteristischen oder einen specifischen Artunterschied in sich enthaltenden Besonderen. Die Unterschiede des Allgemeinen und des Besonderen zwischen den Begriffen sind an sich allerdings von relativer Natur oder es ist ein jedes Besondere in Bezug auf gewisse fernere Begriffe ebenso ein Allgemeines wie umgekehrt jedes Allgemeine nach einer anderen Richtung hin die Eigenschaft eines Besonderen besitzt. Den Begriff überhaupt aber wesentlich im Lichte eines Besonderen oder der konkreten Artdifferenz des einen Wirklichen gegen das andere aufgefasst zu haben, während ihn Plato als ein isolirt dastehendes Allgemeines ansieht, ist die eigenthümliche sich an den Unterschied der Form von der Idee anschliessende Anschauungsweise des Denkens bei Aristoteles.

70. Die Logik des Aristoteles.

Der Beweis ist nach Aristoteles die allgemeine Form und das nothwendige Merkmal der Wahrheit des wissenschaftlichen Denkens. Nur dasjenige gehört zur Wissenschaft hinzu, was in der Form des Schlusssatzes oder der Syllogistik zwingend bewiesen worden ist. Hiermit wird durch Aristoteles das allgemeine Grundgesetz aller wissenschaftlichen Erkenntniss festgestellt. An die Theorie des Beweises aber knüpft sich weiter der ganze übrige Apparat der logischen Denkformen an. Das Denken in seiner allgemeinen inneren

Gesetzmässigkeit begriffen zu haben, ist das höchste und entschiedenste Verdienst des Aristoteles. Die logische Frage ist das Ausschlag gebende Moment bei allen drei grössten Philosophen des Alterthums, Sokrates, Plato und Aristoteles. Der erste von diesen vertritt in der Geschichte der Wissenschaft die allgemeine Denkform des Begriffes, der zweite die des Urtheiles, der dritte die des Schlusses. Die Lehre des Sokrates bestand in der einfachen Forderung der Erkenntniss des Begriffes, diejenige Platos in dem urtheilenden Denken über den Begriff und die des Aristoteles in der schliessenden Vereinigung aller seiner einzelnen Merkmale mit demselben. Der einzelne Begriff als solcher war für Sokrates nur noch ein rein inneres subjectives Element, allerdings mit einer bestimmten Disposition für die ihm entsprechende äussere Sache. Der Begriff bildete für Plato als objective Idee ein einzelnes Glied in dem Systeme der Begriffe überhaupt und wurde durch gewisse andere von diesen in seinem eigenen Wesen definirt oder bestimmt. Der Begriff für Aristoteles endlich war eine Inhärenz oder ein Artcharakter in einer Classenabtheilung des Wirklichen und musste durch Beobachtung des Einzelnen und durch zusammenstellende Vergleichung des in diesem selbst liegenden Besonderen seinem eigenen allgemeinen Inhalte nach abgeleitet und festgestellt werden. Die geordnete Bewegung der Schlussfolgerung ging von dem ersten Einzelnen durch das zunächst in ihm liegende Besondere zu dem weiter mit ihm verbundenen Allgemeinen. Hiermit war eben derjenige Begriffsinhalt bestimmt, der die Form oder die specifische Artdifferenz einer einzelnen Abtheilung des Wirklichen bildete. Der That nach geht das Denken des Aristoteles fast immer von dem Einzelnen oder Wirklichen aus oder es ist in der Regel der Weg der Analyse und Induction, der von ihm betreten wird. An und für sich aber ist allerdings auch für ihn der Weg der synthetischen Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen der höher stehende und vollkommnere; die Prinzipien der Induction und der Deduction werden überhaupt von ihm als die beiden einander entgegengesetzten Arten und Weisen des wissenschaftlichen Erkennens unterschieden. Jede Beweisführung ist entweder eine solche von Unten nach Oben oder eine von Oben nach Unten. Die ganze Auffassung des Denkactes als solchen aber ist für Aristoteles eine wesentlich andere geworden als für Plato. Wusste dieser letztere das begriffliche Denken in uns eben nur durch die Annahme des ihm gleichartigen

Inhaltes der Ideen von allem übrigen Vorstellen zu unterscheiden und galt ihm eben darum dasselbe durch sich selbst bereits als eine wesentlich objective oder mit dem anundfürsichseienden Geistigen einstimmige Operation der Seele, so erscheint dagegen für Aristoteles das Denken zunächst nur als dasjenige, was es unmittelbar ist, als ein sich an die Wirklichkeit anschliessendes oder von ihr ausgehendes Bestreben zur Erfassung des allgemeinen und geistigen Inhaltes der Dinge. Durch Aristoteles wird deswegen der Weg bestimmt, den das Denken von der einzelnen Sache aus zur Feststellung ihres allgemeinen wissenschaftlichen Begriffes zu durchlaufen hat. Das Denken ist nach der Auffassung des Aristoteles nicht seiner unmittelbaren Wirklichkeit, sondern nur seiner Bestimmung oder seiner eventuellen Möglichkeit nach einstimmig mit dem geistigen Wesen der Sachen. Eben deswegen aber bedarf dasselbe gewisser rein formeller Kennzeichen oder Garantieen dieser von ihm beanspruchten Wahrhaftigkeit seines Inhaltes. Das Denken wurde von Aristoteles zuerst betrachtet ausschliessend unter dem Gesichtspuncte seiner Form. Die zuerst durch die Sophisten aufgeworfene Frage nach dem allgemeinen Kriterium des Wissens wurde durch Aristoteles zu ihrem Abschlusse gebracht. Der Streit unter einer Mehrheit widersprechender Meinungen hatte damals den Glauben an die Möglichkeit des Erkennens überhaupt erschüttert. Die allgemeine Kraft des Prinzipes der Syllogistik aber war auch schon vor Aristoteles, namentlich durch das Beispiel der Mathematik, zur Anerkennung gelangt. Aber diese Form mit Bewusstsein begriffen und sie zum entscheidenden Grundgesetz aller Wissenschaft erhoben zu haben, ist das allgemeine Verdienst des Aristoteles. Nur die Form des Syllogismus enthält die Möglichkeit einer geordneten Erweiterung unserer Erkenntniss über die Grenze der blossen sinnlichen Erfahrung in sich. Auf der Grundlage der Erfahrung ein geordnetes Gebäude des Wissens zu errichten, ist eben nur hierdurch möglich geworden. Die allgemeine Frage nach dem Prinzip des Erkennens also war überhaupt mit der Auffindung des Gesetzes der Logik gelöst. Aristoteles hat zuerst die ganze Natur desjenigen Gebietes begriffen, was uns die Wissenschaft heisst. Sein System ist nicht mehr wie alles Frühere eine blosse abstracte Formel der höchsten Prinzipien, sondern ein wirkliches Mittel für das Begreifen des wahren oder konkreten Inhaltes der Dinge. Ueber die Begründung der blossen Idee der Wissenschaft aber kam man

im Alterthum wesentlich nicht hinaus und es wurde daher im Allgemeinen erst in der neuen Zeit auf der durch Aristoteles festgestellten Grundlage genauer empirischer Forschung weiter gebaut.

71. Die praktische Philosophie des Aristoteles.

Auch auf dem Gebiete der praktischen Philosophie ist für Aristoteles im Unterschied von der abstract idealistischen Auffassung Platos der Anschluss an das empirisch Gegebene der menschlichen Lebensbedingungen charakteristisch. Das Sinnliche im Menschen, was für Plato wesentlich nur als ein Hemmniss seiner wahren und höheren geistigen Bestimmung erschienen war, dieses wurde durch Aristoteles vielmehr in dem Lichte einer nothwendigen Bedingung und Unterlage derselben erfasst. Eben deswegen ist auch der Begriff des höchsten Guten und der Tugend bei Aristoteles nicht wie bei Plato ein durchaus einfacher und allgemeiner, sondern ein nach den verschiedenen Bedingungen des menschlichen Lebens mannichfacher und specieller. Hier war es insbesondere das Verhältniss des männlichen und des weiblichen Geschlechtes, welches Plato von seinem Standpuncte aus nicht zu begreifen vermochte und bei dessen Bestimmung er sich in mehrfache Widersprüche verwickelte. Theils galt ihm die weibliche Natur als eine entschieden niedrigere als die männliche, theils fand er sich doch nicht veranlasst, in seiner Lehre vom Staat die Frauen von der Theilnahme an den öffentlichen Geschäften vollkommen auszuschliessen. Auch hier hat es Plato überall nur mit dem Gattungsbegriffe des Menschlichen zu thun, während dagegen Aristoteles die Besonderheiten der einzelnen Artbegriffe desselben genauer entwickelt. Plato kannte nur einen einzigen, alles Andere neben sich ausschliessenden Begriff der menschlichen Vollkommenheit, während sich bei Aristoteles dieser Begriff genauer in seine einzelnen wirklichen Arten specialisirt. Plato konnte sich keine genügende Rechenschaft darüber ablegen, ob er das Weib überhaupt von dem höchsten Guten ausschliessen oder ihm denselben Anspruch darauf zugestehen solle als dem Mann. Die ganze natürliche Stellung des weiblichen Geschlechts war für ihn durch die Aufhebung der Familie gleichsam bodenlos geworden und er hatte für sie keinen eigenthümlichen besonderen Begriff aufzufinden vermocht. Durch Aristoteles aber wird das

menschliche Leben in seiner ganzen natürlichen Gliederung bestimmt und begriffen. Für ihn handelte es sich weniger um das einfache abstracte Ideal als um die Erkenntniss der wirklichen empirischen Bedingungen desselben. Die Behandlung der Ethik und Politik ist daher auch bei ihm wesentlich analog derjenigen der Naturwissenschaft. In der Vergleichung der einzelnen Staatsverfassungen der damaligen Zeit wurden gewissermaassen von Aristoteles die ersten Versuche einer philosophischen Betrachtung der Geschichte gemacht. In derselben Weise kann Aristoteles auch als der erste Urheber einer wissenschaftlichen Betrachtung der Geschichte der Philosophie angesehen werden, indem er seine eigenen Ansichten der Regel nach nur unter Anschluss an eine kritische Sichtung und Zusammenstellung der gegebenen Meinungen der Früheren begründet. Deswegen ist Aristoteles auch die wichtigste wissenschaftliche Quelle für die ganze ältere Philosophie vor ihm. Die Einheit des Staates erbaut sich bei ihm auf der Grundlage derjenigen der Gemeinde und diese auf der der Familie. Die Familie selbst setzt sich zusammen aus dem dreifachen Verhältniss der beiden Ehegatten, der Aeltern und Kinder, der Herren und Diener. Die Verbindung des Individuums mit dem Staat ist nicht eine so unbedingt strenge und solidarische als bei Plato. Beide Philosophen aber haben eine entschiedene Vorliebe für eine möglichst eng geschlossene aristokratisch-monarchische Gestaltung des Staats. Für die persönliche Sittenlehre des Aristoteles aber ist bezeichnend der Unterschied der ethischen und der dianoetischen Tugend, deren Verhältniss dem der Materie und der Form oder der ausführenden Kraft und der das geistige Ziel feststellenden Endursache entspricht. Jene aber ist im Allgemeinen die richtige Beschaffenheit der leidenden, diese dagegen diejenige der handelnden Vernunft in der Seele. Das höchste Gute aber ist allerdings auch für Aristoteles enthalten in der reinen Vernunftthätigkeit der Wissenschaft oder Philosophie; doch ist auch in dieser Beziehung seine Ansicht eine ungleich gemässigtere als diejenige Platos, indem ihm die Philosophie überhaupt nicht das blosse Leben im geistigen Ideal, sondern vielmehr das richtige Verstehen und Begreifen der wirklichen Welt bedeutet. Das praktische Leben tritt uns bei Aristoteles ungleich mehr entgegen wie es in der Wirklichkeit ist als wie es seinem abstracten Begriffe nach sein soll. Die Tugend ist nach Aristoteles wesentlich erst ein durch Einsicht und Gewöhnung

entwickeltes Product der natürlichen Anlage des Menschen, während sie im Sinne der Sokratisch-Platonischen Lehre die Eigenschaft einer blossen Consequenz des richtigen Wissens von ihr und ihrem Begriffe besass. Auch hier ist das höchste Geistige für Aristoteles immer nur ein Ziel, welches durch die Bewegung der Anlage oder Thatkraft des Wirklichen zu erreichen versucht wird. Auch zu der Aesthetik aber oder der Lehre vom Schönen befindet sich Aristoteles in einem richtigeren, natürlicheren und unbefangeneren Verhältniss als Plato. Wurde durch diesen letzteren wesentlich nur der reine Idealscharakter am Kunstwerke betont, so erscheint dagegen für jenen die Kunst zunächst als eine Nachahmung der Natur, indem sie jedoch das Einzelne in ihr nach seiner Bedeutung für das Allgemeine zu erfassen sich bestrebt. Insbesondere die Dichtkunst aber wird durch Aristoteles nach den Differenzen ihrer einzelnen Gattungen und den denselben inwohnenden allgemeinen pädeutischen Momenten genauer untersucht. Endlich aber ist auch Aristoteles der erste gewesen, der die allgemeine Natur der Sprache richtig bestimmt und begriffen hat, indem sie ihm statt eines Bezeichnungmittels für die äusseren Sachen als die untrennbare Ausdrucksform des geistigen Denkens gilt. Jeder andere unarticulirte organische Naturlaut ist die Bezeichnung einer blossen Empfindung, die articulirte menschliche Rede allein aber diejenige des Denkens. In seiner ganzen Unterscheidung der geistigen Denkformen aber ist das logische und grammatische Element genau mit einander verbunden und während Plato bei seiner Theorie des Denkens nur den abstracten Inhalt der Sprache, das logische Urtheil als solches, vor Augen hatte, so schliesst sich dagegen Aristoteles auch hier an eine genaue Beobachtung der unmittelbaren empirischen Gestalt desselben in den konkreten Formen der Sprache selbst an.

72. Die Verhältnisse der Philosophie in der Zeit nach Aristoteles.

Die unmittelbare Schule des Aristoteles, die peripatetische, bietet ebenso wenig als die Platonische bestimmte wirklich neue und wesentliche Momente der Auffassung in sich dar. Ueberhaupt ist mit Aristoteles die eigentliche geistige Schöpfungskraft des Alter-

thumes erloschen. Wie Alexander von Macedonien den gleichzeitigen Abschluss der politischen, so bildet Aristoteles denjenigen der geistigen Entwickelung Griechenlands. Alles spätere Denken ist im Allgemeinen nur ein dürftiger Nachklang und eine matte eklektische Reproduction der einzelnen selbstständigen Systeme der früheren Zeit. Es ist im Allgemeinen das Greisenalter der griechischen Philosophie, welches in die Zeit nach Aristoteles fällt. Die ganzen äusseren Verhältnisse der Philosophie aber sind in dieser späteren Zeit im Zusammenhang mit der sonstigen Umwandlung des Lebens andere geworden als früher. Ihre äussere Bedeutung ist hier verhältnissmässig ebenso eine grössere als ihr innerer Werthgehalt ein dürftigerer ist als zuvor. In der Philosophie allein fand die grosse Menge der Gebildeten nach dem Untergange der politischen Freiheit und in Verbindung mit der Erschütterung der früheren religiösen Meinungen einen geistigen Halt und eine sittliche Stütze im Leben. Von allen einzelnen Zweigen des griechischen Geistes war die Philosophie am Spätesten zu ihrer wahren und vollkommenen Blüthe gelangt. Der Abschnitt von Sokrates bis Aristoteles fällt in die Zeit vom peloponnesischen Kriege bis zur macedonischen Eroberung, in der sich der Untergang des alten politischen Lebens vorbereitet, hinein. Derselbe steht also überhaupt am Abhang der ihren Höhepunct eben überschreitenden Lebensentwickelung der Nation. Auch hatte die Nation im Ganzen und Grossen sich an der Philosophie nur wenig betheiligt oder war doch nur in ihren höheren Schichten von derselben berührt worden. Erst der späteren Zeit des Alterthums sollten die Früchte des früheren philosophischen Denkens und auch diese nur nach einer bestimmten einzelnen Richtung hin, zu Gute kommen. Alle Philosophie dieser Zeit trägt einen vorwiegend praktischen, d. i. auf die ethisch-persönlichen Probleme des Menschen gerichteten Charakter an sich. Das philosophische Erkennen hat aufgehört eigener Selbstzweck zu sein, indem es vielmehr nur zu einem Mittel für die Auffindung einer Richtschnur des praktischen Lebens und Handelns wird. Unter den einzelnen Theilen der Philosophie ist daher jetzt ebenso die Ethik der als der wichtigste in den Vordergrund tretende, als dieses im ersten Abschnitte der Geschichte der griechischen Philosophie mit der Physik und im zweiten mit der Dialektik oder Erkenntnisslehre der Fall gewesen war. Die Bewegung der Philosophie nimmt ihren Anfang von den Fragen der sinnlichen Welt, sie

schreitet fort zu denen der denkenden Erkenntniss und sie geht endlich über zu jenen des praktischen Wollens und Handelns. Im ersten Abschnitte der Geschichte der griechischen Philosophie war der menschliche Geist befangen in der ihm gegenüberstehenden sinnlichen Objectivität, im zweiten sucht er sich selbst nach seinem Verhältniss zu dieser zu erfassen, während er im dritten sich auf sich und seine eigenen inneren persönlichen Fragen zurückzieht. Nur in der Philosophie konnte damals, nach dem Untergange fast des ganzen übrigen Lebensinhaltes des Alterthumes, die Persönlichkeit noch einen Trost und eine Stütze für ihr inneres geistiges Dasein zu finden erwarten. Die menschliche Gesellschaft war mit der Auflösung des antiken Staates verwandelt worden in eine atomistische Masse zusammenhangslos dastehender Einzelner. Nur der Einzelne als solcher war sich von jetzt an der Gegenstand und Zielpunct seines Nachdenkens. Die Philosophie allein konnte den in seinen schöpferischen Trieben mit sich zu Ende gelangten Geist des Alterthums noch eine Zeitlang aufrecht erhalten und vor Fäulniss und innerer Erstarrung bewahren. Im Allgemeinen aber bleibt die antike Philosophie auch hier noch ihrem ursprünglichen nationalgriechischen Charakler getreu, indem sie sich nur zuletzt auf der einen Seite mit dem römischen Geist im Westen und auf der anderen mit dem orientalischen im Osten berührt. War aber in der früheren Zeit die Philosophie von den entgegengesetzten äussersten Endpuncten des griechischen Lebens, Kleinasien und Unteritalien, in der Epoche ihrer höchsten Blüthe auf den Mittelpunct, Athen, übergegangen, so schlägt sie zuletzt wiederum in derjenigen ihres Verfalles in den entsprechenden Endpuncten der damaligen gebildeten Welt, in Alexandria und Rom, ihre wichtigsten Sitze auf

73. Die Aufgabe der Philosophie in der späteren Zeit des Alterthumes.

Alle praktische Philosophie dieses späteren Zeitalters hatte ihre wahrhafte und eigentliche Wurzel in dem Standpunct des Sokrates. Sokrates insbesondere galt in der ganzen späteren Zeit als das Muster und die Richtschnur der wahren Weltweisheit oder Philosophie; der Werth der rein wissenschaftlichen oder theoretischen Grösse der beiden Systeme des Plato und Aristoteles erschien neben

ihm immer als das weniger Wichtige und Untergeordnetere; das praktische oder ethische Moment der Philosophie trat vor dem theoretisch-metaphysischen entschieden in den Vordergrund ein. Der schöne Idealismus der früheren Zeit, wo der menschliche Geist, seiner selbst vergessend, sich der Verfolgung der höchsten Prinzipien der Welt hingegeben hatte, war vorüber. Die realen Interessen des eigenen persönlichen Ich waren jetzt dasjenige, auf welches sich Alles bezog. Das Leben überhaupt zu ertragen, erschien damals als eine Kunst und als die wesentliche Hauptaufgabe des Weisen. Denn es hatte in der That allen Glanz, alle Frische und alle Freude für den Menschen verloren. Die Zeit war theils überhaupt leer an geistigen Zielen, theils entbehrte sie auch der nothwendigen Kraft für die Verfolgung derselben. Der Charakter des Blasirten und Matten ist es, der diese ganze spätere Zeit des Alterthumes bezeichnet. Die Ertragung des Lebens war schwer, weil dieses überhaupt jedes eigentlichen Inhaltes entbehrte. Wer unmittelbar durch sich selbst beglückt ist, der reflectirt nicht über die Bedingungen des menschlichen Glückes. Alle natürliche Befriedigung des menschlichen Lebens war damals abhanden gekommen und es musste daher versucht werden, dieselbe auf künstlichem Wege zu ersetzen. Mit Hülfe des reinen persönlichen Selbstbewusstseins allein ein befriedigtes Leben zu führen, war damals die Aufgabe des Weisen. Der Weise der damaligen Zeit war seiner eigentlichen Anlage nach ein Unglücklicher, d. i. ein solcher, welcher sich des ganzen Unglückes und der Leerheit aller Verhältnisse des Daseins bewusst worden war. Glücklich waren allein die Thoren, die gar nicht zu diesem Bewusstsein erwacht waren, sondern die allein in den Genüssen und Vortheilen des unmittelbar gegebenen Augenblickes und der sinnlichen Aussenseite des Daseins lebten. Für die Denkenden oder Gebildeten bot sich allein die Philosophie als ein Trost in der allgemeinen Leerheit des Lebens dar. Daher zieht sich gerade hier eine unbedingte und scharfe Grenze zwischen dem Begriffe des Weisen und dem des Thoren oder zwischen demjenigen, dessen Bewusstsein zur Reflexion über sich selbst erwacht ist und dem, der in der blossen Unmittelbarkeit des Lebens befangen bleibt. In der früheren Zeit gehörte die Beziehung zur Philosophie mit zu den geistigen Genüssen und Annehmlichkeiten des Lebens, während sie jetzt wesentlich die Bedeutung des alleinigen und entscheidenden Rettungsankers für dasselbe gewonnen hatte. Dort konnte man

sich bis zu einem gewissen Puncte mit der Philosophie berühren, sich von ihr bilden und anregen lassen, während sie hier, einmal erfasst, sich zu der alleinigen ordnenden und beherrschenden Macht des ganzen persönlichen Daseins erhob. Ein Weiser im Sinne der damaligen Zeit war ein solcher, dessen ganzes persönliches Leben von einem bestimmten einfachen Prinzip beherrscht oder durchdrungen wurde. Die Frage nach dem Begriffe des wahrhaften Weisen war die allgemeine bewegende Lebensfrage der damaligen Zeit. Alle diese Weisen aber waren in der That nichts als Pedanten, deren eingebildete Glückseligkeit in der consequenten Durchführung eines bestimmten einseitigen abstracten Lebensprinzipes bestand. In den früheren Schulen der einseitigen oder unvollkommenen Sokratiker aber waren im Allgemeinen schon die Wurzeln und Keime aller dieser späteren Richtungen des philosophischen Denkens gegeben. Sokrates ist überhaupt immer der wahrhafte Mittelpunct der ganzen philosophischen Entwickelung des Alterthums. Die theoretischen Consequenzen seiner Lehre wurden durch Plato und Aristoteles gezogen, während auch alle übrigen praktischen Schulen auf ihn als ihre Quelle zurückweisen. Die praktische Philosophie des Plato und Aristoteles selbst aber trägt insofern immer noch einen von der dieser anderen Schulen wesentlich verschiedenen Charakter an sich, als von beiden Philosophen das persönliche Lebensziel des Einzelnen immer noch als ein mit der Einheit des Staates unzertrennlich verbundenes aufgefasst wird oder als die persönliche Ethik bei ihnen immer noch eine weitere Vervollständigung und Ergänzung durch die Wissenschaft der Politik findet. Beide Philosophen setzen insofern den allgemeinen Begriff des antiken Lebens in seiner unmittelbaren Vereinigung des Individuums mit dem Staat noch als etwas Gegebenes voraus, während dagegen jene rein praktischen Schulen es immer nur mit der isolirten oder für sich allein dastehenden menschlichen Persönlichkeit selbst zu thun haben. Die persönliche Existenzfrage daher tritt gerade ihnen nach ihrem vollen praktischen Ernste entgegen, während sie dagegen in jenen grösseren wissenschaftlichen Systemen mehr nur theoretisch und noch unter Anschluss an die bestehenden Lebensbedingungen des früheren Alterthumes erörtert wird.

74. Der Begriff der Weltweisheit im Sinne des späteren Alterthums.

Dasjenige, was die philosophische Sittenlehre des Alterthumes im Unterschied von der unsrigen charakterisirt, ist die untrennbare Vereinigung der drei Begriffe der Weisheit, Tugend und Glückseligkeit. Stehen diese drei Begriffe an sich auch überall in einer gewissen Verbindung mit einander, so werden sie doch durch uns nicht so wie damals als unbedingt einstimmig oder identisch gefasst. Weder ist bei uns die Weisheit oder geistige Bildung die alleinige Vorbedingung der Tugend, noch ist auch für uns die Tugend ein blosses Mittel zur Führung eines glückseligen Lebens. Das Hauptmoment der ganzen damaligen praktischen Philosophie und Sittenlehre aber ruhte auf dem Begriffe der Glückseligkeit oder des höchsten Guten. Die Tugend war weniger eigener Selbstzweck als Mittel und Vorbedingung des Glücks. Die Weisheit oder das wissenschaftliche Denken aber hatte ebenso ihre eigenthümlichen geistigen Ziele verloren und war zu einem blossen Mittel für die Auffindung des praktischen Lebensglückes geworden. Die Moral oder Lebensphilosophie des Weisen war eine durchaus andere als die des gewöhnlichen unreflectirten Menschen. Zunächst unterschied er sich von diesem letzteren durch seine Einsicht in das Nichtige und Werthlose aller einzelnen irdischen Güter so wie durch seine Erhebung über alle besonderen Vorurtheile, Autoritäten und Meinungen. Der Bruch mit dem gewöhnlichen Vorstellungskreise des Lebens war die erste Vorbedingung für die höhere Moral des Weisen. Das Glück oder die Befriedigung des gewöhnlichen Menschen war überall von Zufälligkeiten abhängig. Das bestimmte oder einzelne Gute, worauf sich seine Befriedigung gründete, hatte er theils nicht in seiner eigenen Hand, da es ihm durch irgend einen Zufall entzogen werden konnte, theils war diese Befriedigung selbst eine mangelhafte und unvollkommene, da sie doch zuletzt nur in sinnlichen Regungen, nicht aber im geistigen Bewusstsein des Menschen wurzelte. Als das wahre und einzige Gute erschien die Ruhe und Sicherheit des Bewusstseins, vermöge deren der Weise sich über jeden äusseren Zufall zu erheben und in sich allein das Prinzip seiner Befriedigung zu finden vermochte. Die Bewahrung dieser Ruhe war der Zweck der ganzen Lebensführung des Weisen. Der Weise lebte daher in der That nur für sich, nicht aber für etwas Anderes. Diese Weisen des

Alterthumes waren die vollendeten Egoisten: alles dasjenige wurde von ihnen fern gehalten, was dem inneren Ich Unruhe oder Schmerz bereiten konnte. Der ganze Begriff dieses höchsten Guten aber war immer nur ein leerer und negativer; sie behaupteten weit mehr den Schlüssel zur wahren Glückseligkeit zu haben, als dass sie ihn wirklich besessen hätten. Hinter ihrer anscheinenden Tugend, die hauptsächlich auch nur in dem negativen Moment der inneren Stärke gegen Leidenschaften und Begierden bestand, verbarg sich immer ein Fonds von Hochmuth, Menschenverachtung und Hypokrisie. Jeder einzelne Weise aber war im Grunde immer genau derselbe Mensch als der andere oder es vertrug das Prinzip der Weltweisheit im damaligen Sinne durchaus keine Specialisirung nach der Besonderheit der Individualität. Daher bildeten alle Weisen, die sich zu demselben Ideale der Tugend und Glückseligkeit bekannten, eine besondere Sekte oder Classe für sich. Der ganze geistige Inhalt dieser sogenannten Weltweisheit war ein armer und dürftiger: man lebte durchaus nur von den Schätzen und überkommenen Resultaten der Vergangenheit. Das Leben wurde eingeschlossen in eine starre und einseitige pedantische Formel; ist aber auch diese Formel als solche oder der Inhalt des Lehrbegriffes der einzelnen Schulen ein verschiedener, so stimmen sie doch sämmtlich in ihrem letzten Ziele, der Begründung der unerschütterlichen Gemüthsruhe des Weisen mit einander überein. Das Prinzip der Schule an und für sich aber spielt gerade in dieser Zeit eine hervorragende Rolle, indem die Individualität des einzelnen Denkens fast durchaus hinter der Gemeinsamkeit seiner ganzen Classe oder Sekte zurücktritt.

75. Die einzelnen Richtungen der späteren Philosophie des Alterthums.

In aller Philosophie dieses späteren Zeitalters ist im Ganzen eine vierfache Hauptrichtung oder Schule zu unterscheiden, der Stoicismus, der Epikureismus, der Skepticismus der sogenannten späteren Platonischen Akademieen und der Alexandrinische Neuplatonismus, zu welchen endlich noch als eine fünfte Erscheinung der insbesondere durch die Römer gepflegte gelehrte Eklekticismus hinzutritt. Die ganzen Verhältnisse dieser vier Richtungen aber

sind im Wesentlichen durchaus dieselben als diejenigen, welche zwischen den vier einzelnen aus Sokrates hervorgegangenen Schulen stattfanden. Der Schule der Stoiker zunächst dient der Lehrbegriff der Cyniker, der der Epikureer jener der Cyrenaiker zu ihrer wurzelhaften Basis. Von diesen beiden Schulen wird das rein praktische Moment der Philosophie als das erste und entscheidende in den Vordergrund gestellt. Die ganze praktische Philosophie des Alterthums aber bewegte sich an und für sich in dem Gegensatze, dass auf der einen Seite die innere Befriedigung des persönlichen Subjectes allein aus ihm selbst unter Abstraction von dem Inhalte der äusseren Objectivität, auf der anderen aber durch einen geordneten Anschluss und eine harmonische Regelung des einzelnen oder vielfachen Guten der letzteren festzustellen versucht wurde. Dort war es das Prinzip der isolirenden Zurückziehung, hier dasjenige der einheitlichen Aufhebung des persönlichen Ich in dem Inhalte der äusseren Welt, welches die Basis für die Formel der praktischen Lebensführung bildete. Jene erstere Auffassung aber fand in der Schule der Stoiker, diese letztere in der der Epikureer ihre Vertretung. War aber insofern die Lehrformel dieser beiden späteren Schulen durchaus dieselbe als die der ihnen entsprechenden früheren, so hatten doch jene im Unterschied von der durchaus einfachen und dürftigen Fassung der betreffenden Prinzipe in diesen letzteren sich zu wirklichen und ausgedehnten Systemen der Philosophie entwickelt. Die Dreitheilung des philosophischen Stoffes in die Disciplinen der Logik, Physik und Ethik war auch für sie maassgebend geblieben, nur dass der entscheidende Schwerpunct hier durchaus in die letzte derselben fiel. Ihre ethischen Ansichten wurden durch ihre logischen und physischen Theorieen tiefer und umfassender zu begründen versucht; auch in diesen letzteren aber waren sie ebenso wenig wie in jenen ersteren eigentlich selbstständig, sondern schlossen sich an gewisse der allgemeinen Natur ihres Standpunctes verwandte Lehrweisen der früheren Zeit an. Bei den beiden anderen Richtungen aber, dem akademischen Skepticismus und dem Neuplatonismus, trat allerdings das praktische Moment nicht geradezu als das entscheidende und bedingende hervor, aber es hatte nichtsdestoweniger auch die theoretische Lehrweise von diesen doch in dem praktischen Innern des Menschen ihren wahren und eigentlichen Zweck. Das Vorwiegen des praktischen Momentes überhaupt also ist für alle diese vier Schulen

gleichmässig und nur für die einen von ihnen in unmittelbarer, für die anderen in mittelbarer Weise bezeichnend. Das wissenschaftliche Denken hat hier überhaupt gar keinen anderen wahrhaften Zweck und Inhalt mehr als den, welcher in den Interessen und der Existenz des persönlichen Subjectes enthalten ist. Alle Erkenntniss der äusseren Welt hat hier nur insofern ein Interesse, als sich aus derselben ein gewisses Prinzip für die Beruhigung und den Frieden der inneren Persönlichkeit des Menschen ergiebt. Dieses Ziel wurde vom Skepticismus der Akademieen durch eine abweisende Bekämpfung aller die innere Seelenruhe des Subjectes etwa beeinträchtigenden Ansichten und Vorurtheile von der Natur der äusseren Dinge oder durch eine selbstbefriedigte Zurückziehung des Bewusstseins auf sich und sein eigenes Innere, durch den Neuplatonismus aber auf dem Wege eines ekstatischen Hinausgehens oder einer begeisterten Erhebung zur Einheit mit dem geistigen Absoluten der äusseren Welt zu erreichen versucht. Auch das Verhältniss dieser beiden Schulen war daher dem der beiden früheren theoretischen aus der Wurzel des Sokrates entsprungenen Standpuncte, derjenigen der Megarischen und der Platonischen Lehre, von denen der eine auf dem Prinzipe der isolirenden Zurückziehung des inneren Denkens auf sich selbst, der andere auf dem des Hinausgehens und der Vereinigung desselben mit dem ihm gleichartigen Inhalte der Objectivität beruhte, conform. Ebenso aber ist auch das Verhältniss des Standpunctes des Skepticismus zu demjenigen des Neuplatonismus analog dem der beiden rein praktischen Standpuncte der Stoischen und der Epikureischen Schule. Alle diese vier Richtungen der späteren Zeit aber mögen unter Anschluss an den ihnen zur nächsten Voraussetzung dienenden Standpunct des wissenschaftlichen Realismus des Aristoteles zu einer ferneren fünften ebenso wie die früheren aus fünf einzelnen Stufen bestehenden Entwickelungsreihe des philosophischen Denkens der Griechen zusammengefasst werden, als deren entscheidender Charakter der der Richtung auf das Empirisch-Praktische anzusehen ist.

76. Die Erkenntnisslehre der Stoiker.

Das meiste wissenschaftliche Streben fand sich in dieser späteren Zeit noch vor in der Schule der Stoiker. Der Stifter der

Stoischen Schule ist Zeno aus Cittium; der ganze äussere Charakter dieser späteren Schulen aber ist insofern ein ähnlicher als früher jener der Pythagoräischen, als eine bestimmte gemeinsame geistige Anschauung durch einen weiten Kreis von Persönlichkeiten hier nach verschiedenen Seiten hin weiter entwickelt und vertreten wird. Insbesondere war es das Element der Grammatik und Rhetorik, welches in der Schule der Stoiker unter Anlehnung an den Vorgang des Aristoteles eine weitere wissenschaftliche Ausbildung erfuhr. Alle Wissenschaft nahm in der späteren Zeit im Unterschied von der freien Energie des früheren philosophischen Denkens einen mehr empirisch gelehrten Charakter an. In der philologischen Schule der Alexandriner insbesondere fand das eigentlich gelehrte Element dieser späteren Zeit seine Vertretung. Auch die ganze Erkenntnisslehre der Stoiker selbst aber beruhte auf einem wesentlich empirischen Fundament. Sie stellten zuerst die Ansicht auf, dass die menschliche Seele eine unbeschriebene Tafel sei, welche ihren ganzen Inhalt allein durch die Vermittelung der sinnlichen Eindrücke von Aussen her empfange. Auch hierin aber schlossen sie sich an und für sich an die Lehrmeinung des Aristoteles an, welcher im Unterschied von dem reinen logischen Idealismus Platos den Inhalt der Vernunft zuerst aus den sinnlichen Eindrücken und Vorstellungen der Seele abgeleitet hatte. Nichtsdestoweniger war doch nach der Ansicht des Aristoteles das geistige Denkvermögen in Gestalt der handelnden Vernunft eine an sich freie und selbstständige Kraft in der Seele gewesen. Durch die Stoiker aber wurde auch dieses reine oder idealistische Element des Erkennens aus der Seele entfernt und aus den blossen unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmungen allein der ganze übrige Apparat der Vorstellungen, Begriffe und Denkformen abgeleitet. Das ganze Verhalten der Seele gegen Aussen war wesentlich nur ein passives oder receptives, nicht ein actives oder spontanes. In dieser ihrer Theorie drückt sich das allgemeine Ermatten des inneren philosophischen Denktriebes aus. Das Vermögen des Denkens hörte auf etwas an sich oder specifisch von dem der sinnlichen Wahrnehmung Verschiedenes zu sein, indem es blos als eine höhere und abgeleitetere Form des menschlichen Vorstellens überhaupt aufgefasst wurde. Die Stoiker sahen die Seele nur an von der Seite wie sie der sinnlichen Aussenwelt zugekehrt war oder sie wurde von ihnen nicht sowohl als eine selbstständige Kraft wie vielmehr nur als ein aufnehmendes Gefäss des Erkennens der Welt betrachtet.

Deswegen gestanden sie an und für sich auch nicht die Möglichkeit verschiedener berechtigter Ansichten von der Welt zu, sondern es gab an und für sich nur eine einzige Art, wie sich der Inhalt der Welt in der menschlichen Seele abdrücken oder wiederspiegeln konnte. Jede einsame und isolirte Gedankenbewegung des blossen Individuums wurde von ihnen als etwas Unwahres verworfen; alle Weisen können an und für sich über alle Fragen der Welt nur einer und derselben Meinung sein. Es giebt nur eine einzige richtige Weltweisheit oder Philosophie; der einzelne Geist thut Unrecht, sich von dem allgemein Angenommenen oder der übereinstimmenden Ansicht aller übrigen Einsichtigen und Verständigen zu entfernen. Diese als solche bildet daher schon eine Autorität und die Denkträgheit des Einzelnen fand daher eine bequeme Zuflucht in der gemeinsamen Uebereinstimmung Aller. In der früheren Zeit versuchte der Einzelne, von sich aus etwas zu dem Ganzen beizutragen, während er jetzt in der allgemeinen Ansicht Aller den regulirenden Maassstab seines eigenen Denkens fand. Die Aufhebung der Berechtigung der Individualität war die natürliche Consequenz der rein empirischen Ansicht der Stoiker vom Wesen der Seele. In der empirischen Psychologie, d. h. der Unterscheidung der einzelnen Stufen und Formen des menschlichen Vorstellens, wurde Einiges von ihnen geleistet; die wissenschaftliche Hauptfrage aber, um die es sich bei aller damaliger Erkenntnisslehre handelte, die nach dem Kriterium der Wahrhaftigkeit oder der Einstimmigkeit desselben mit dem äusseren Sein wurde durch sie in einer rein empirischen und äusserlich mechanischen Weise beantwortet. Hierfür hatte Aristoteles in dem Syllogismus ein rein formelles Kennzeichen von allgemeiner und rein wissenschaftlicher Gültigkeit aufgestellt; eben dieses aber bezog sich auf den Act des freien und reinen oder sich über das Einzelne und Sinnliche zu dem Allgemeinen und Geistigen emporhebenden Denkens. Das Erkennen der Seele aber erschien den Stoikern im Allgemeinen in der Gestalt des blossen sinnlichen Vorstellens und sie verlangten daher nach einem solchen Kriterium der Wahrhaftigkeit desselben, welchem ganz unmittelbar und durch sich selbst eine bestimmte zwingende und überzeugende Gewalt für uns beiwohne. Als dieses galt ihnen die von ihnen sogenannte begreifliche oder erfassliche Vorstellung φαντασία καταληπτική, unter welcher sie ein solches Moment des Erkennens verstanden, welches sich ganz ungesucht und durch sich selbst als wahrhaft oder gewiss

unserer Seele aufdringe. Durch ihre reine unmittelbare oder physische Stärke also unterscheiden wir die wahrhafte Vorstellung von der unwahren. Nicht die künstliche Schlussfolgerung, sondern die blosse Naturgewalt der sinnlichen Vorstellung selbst ist das Kriterium der Wahrheit des Erkennens. Auch mit dieser Lehre wurde aller reinen Wissenschaftlichkeit der Rücken gewandt. Das Stärkere war als solches das Wahrhaftere und Bessere oder es wurde von ihnen die Voraussetzung gemacht, dass immer das Wahre durch sich selbst sich mit überzeugender Gewalt unserem Innern darbiete oder aufdringe. Der sogenannte gesunde Menschenverstand galt mehr als die wissenschaftliche Deduction; die Ableitung alles Wissens aus der sinnlichen Anschauung, die Aufhebung der geistigen Individualität und die Lehre von der begreiflichen Vorstellung sind die drei Momente, welche den rein empirischen Standpunct der Stoischen Erkenntnisslehre aus sich bedingen.

77. Die Metaphysik der Stoiker.

Auch die metaphysische Gesammtanschauung der Stoiker ist ebenso wie die logische eine rein empirische oder sinnlich-materialistische. Indem alle Erkenntniss nur eine sinnliche ist, so kann auch dasjenige, was erkannt wird, nur von sinnlicher oder körperlicher Art sein. Als das Kriterium der Wirklichkeit wird von den Stoikern dasjenige der Materialität oder Körperlichkeit angesehen. Nur dasjenige ist wirklich, was die Eigenschaft eines Körpers besitzt. Hiermit fielen die Stoiker im Wesentlichen durchaus zurück auf den Standpunct der früheren oder Vorsokratischen Metaphysik. Wie die Erkenntnisslehre, so war auch die Metaphysik des Aristoteles in einem niedrigen realistischen oder materialistischen Sinne von ihnen aufgefasst und umgewandelt worden. Nur das Materielle und Empirische aus den Lehren des Aristoteles wurde von ihnen behalten, das Geistige und Speculative aber entfernt. Dort war es die Lehre vom freien Denkprinzip, hier die von der objectiv geistigen Form, die von den Stoikern fallen gelassen wurde. Die Welt war wiederum dasjenige, was sie zu Anfang gewesen war, ein blosses Ganzes einzelner sinnlicher Stoffe. Allerdings aber legen die Stoiker ihr auch in gewisser Weise das Prädicat eines Geistigen in Gestalt einer alles Einzelne beherrschenden und durchdringenden Welt-

vernunft bei. Im Allgemeinen lehnt sich die metaphysische Weltansicht der Stoiker an den Heraklitischen Lehrbegriff aus jener früheren Periode an. Heraklit war der Vertreter der unbedingten alles Viele in sich umfassenden und beherrschenden Einheitsidee der sinnlichen Welt gewesen. Diese Einheitsidee war von ihm wesentlich gefasst worden als ein dem allgemeinen Begriffe der Welt inwohnendes Moment oder auch als die reine Substanz des Vielartigen und Mannichfaltigen ihrer Erscheinung. Indem nun die Stoiker dieses Einheitliche in der Welt einfach die Gottheit nannten, hielten sie sich eine gewisse Brücke des Zusammenhanges mit der Religion offen oder es trug überhaupt ihre ganze Metaphysik eine entschieden theologische Färbung an sich. Theils hatte dieses seinen Grund darin, dass überhaupt ihre ganze Philosophie eine vorzugsweise praktische war oder dass alle Methaphysik zuletzt in der Ethik ihre Bestimmung und ihren Zielpunct fand, theils aber war es durchaus der Natur ihres Standpunctes gemäss, die Religion als das allgemein Angenommene nicht zu ignoriren noch sich in ein abweisendes und ausschliessendes Verhältniss zu ihr zu setzen. Bei allem exclusiven und hochmüthigen Weisheitsdünkel verschmähten sie es doch durchaus einen von der allgemeinen Volksanschauung abweichenden Standpunct einzunehmen, indem sie vielmehr nur diese letztere selbst in höherer Weise zu erklären und zu vergeistigen sich bestrebten. Das aber was den Stoikern die Gottheit hiess, war nichts Anderes als der in der Form der Persönlichkeit verkörperte Einheitsbegriff der Natur. Auch hier liessen sie die Aristotelische Transscendenz des Gottesbegriffes fallen und kehrten zu der früheren Anschauung von der Immanenz desselben in dem Begriff der Welt zurück. Gott war ihnen nur ein anderer Ausdruck für die Natur. Ihre metaphysische Weltanschauung überhaupt also war eine solche des Pantheismus. Auch mit der Vielheit der Gottheiten der Volksreligion aber wussten sie sich in der Weise abzufinden, dass ihnen eine jede derselben nur eine andere Gestalt und Ausdrucksform derselben allgemeinen die Natur überhaupt durchdringenden göttlichen Lebenskraft zu sein schien. Wie durch Heraklit wurde auch von ihnen eine nothwendige Einheit und vernünftige Ordnung in der Welt angenommen. Die Heraklitische Lehre war wegen ihrer strengen Einfachheit entschieden die bequemste für das ganze metaphysische Bedürfniss der Stoiker. Ihre ganze Metaphysik war überhaupt eine Combination der Heraklitischen Einheitstheorie mit der Volksreligion

oder sie fanden in dem Begriffe der Gottheit den Ausdruck für die von jenem gesuchte Idee einer absoluten und einheitlichen Substanz. Der Zweck ihrer Metaphysik aber war wesentlich blos der den Glauben an eine unveränderliche und nothwendige Ordnung in der Welt zu befestigen. Dass der Mensch sich dem Gesetze der Welt unterwerfen müsse, ist die praktische Consequenz dieser Lehre. Alles lief auch hier darauf hinaus, die geistige Bequemlichkeit im Menschen zu unterstützen. Die Welt ausser uns galt für vernünftig und vollkommen; das etwaige Böse oder Schlechte in ihr ist theils blos anscheinend ein solches, theils dient es auch indirect mit zur Erreichung der wahrhaften und guten Zwecke der Welt. Bei dieser Vorstellung von der Welt müssen wir Beruhigung fassen; es giebt nichts in ihr was uns wahrhaft bedrohen oder beunruhigen könnte. Diejenige Ruhe des Gemüthes, wie sie der Fatalismus der Weltanschauung giebt, war das Ziel der praktischen Weisheit der Stoiker. Von der Lehre des Heraklit unterscheidet sich diejenige der Stoiker eigentlich nur durch die Bezugnahme auf das praktische Moment des Lebens; alle Originalität bei den Stoikern besteht weniger in der Ausbildung neuer und eigener Gedanken als vielmehr nur in der geschickten Ableitung der Beziehungen und Consequenzen gewisser früherer Gedanken zu bestimmten praktischen Zwecken.

78. Die Ethik der Stoiker.

Die praktische Philosophie der Stoiker beruht im Wesentlichen durchaus auf der Grundlage des Lehrbegriffes der Cyniker. Allerdings aber trug diese Anschauung insofern bei ihnen einen höheren und edleren Charakter, als sie ihr durch ihre Logik und Metaphysik eine tiefere wissenschaftliche Begründung zu geben versucht hatten. Die Cyniker waren einfach eine Sekte von Narren oder originellen Pedanten gewesen; damals war die Zeit für den eigentlichen Ernst der praktischen Frage noch nicht wirklich reif. Die Philosophie der Stoiker aber war in der That diejenige, die in dieser späteren Zeit das Prinzip einer wahren und strengen Moral beinahe allein in sich vertrat. Die Stoische Weltanschauung hatte immerhin bei allen ihren Mängeln etwas Einfaches, Grossartiges und Imponirendes an sich. Sie war in der That in der

späteren Zeit des Alterthums diejenige, welche dem Bedürfnisse nach einer wahren und strengen sittlichen Zucht und Ordnung des Lebens noch am Meisten Genüge leistete. Im Ganzen kann gesagt werden, dass es mehr ein römischer als ein griechischer Geist war, welcher in der praktischen Weltweisheit der Stoischen Schule herrschte. Das Interesse der Römer als eines im besonderen Sinne praktischen Volkes hatte sich auch ganz vorzugsweise den praktischen Fragen der griechischen Speculation zugewandt. Die Stoische Philosophie aber war ganz insbesondere der römischen Geistesrichtung adäquat. Die einheitliche Consequenz und der starre Pedantismus dieser Philosophie war an sich ein bei Weitem mehr dem römischen als dem griechischen Geist verwandtes Element. Das Gebahren der Cyniker hatte in der früheren Zeit mehr die Gestalt einer blossen heiteren Schrulle gehabt, während in der Lehre der Stoiker der gravitätische Ernst und die strenge Würde des römischen Wesens ihren Ausdruck fand. Die griechische Philosophie hat überhaupt in dieser späteren Zeit in dem Sinne aufgehört einen eigentlich nationalen Charakter an sich zu tragen, als es nicht blos die speciellen Bedürfnisse und Anschauungen des griechischen Volkes selbst, sondern diejenigen der ganzen damaligen gebildeten Welt überhaupt sind, welche in ihr ihre Befriedigung und ihren Ausdruck finden. Es waren allerdings auch damals noch die Griechen die eigentlichen Träger und Erzeuger der Philosophie, aber nicht mehr blos in ihrem eigenen Namen als vielmehr in demjenigen der zeitgenössischen Welt überhaupt. Auch waren sich allmählig die einzelnen Völker nahe getreten und hatten ihre verschiedenen Culturanschauungen mit einander ausgetauscht. So wie sich der Neuplatonismus an die Weltanschauung des Orientes, so lehnt sich die Stoische Philosophie an diejenige des römischen Volkes an. Das Stoische Tugendideal hat specifisch im römischen Geist seine Wurzel. Die Ruhe des Weisen wurde von den Stoikern insbesondere durch die Fernhaltung aller Leidenschaften, Bekümmernisse und Begierden zu erreichen versucht. Die vollkommene Blasirtheit galt ihnen als Glückseligkeit. Nichtsdestoweniger wurde die schmuzige Bedürfnisslosigkeit der Cyniker von ihnen abgewiesen oder vermieden. Die Stoische Schule umfasste die grosse Mehrzahl der höher und ernster Gebildeten in sich und es war daher schon hierdurch für sie eine genauere Berührung mit dem Reichthum des wirklichen Lebensinhaltes gegeben. Die Besten und Edelsten der

damaligen Zeit zählten zu der Schule der Stoiker. In der That aber gab es damals fast gar keine andere wahrhafte Moral und Lebensphilosophie als die Stoische. Durch die Stoiker wurde wenigstens immer noch an dem allgemeinen sittlichen Ideale des Menschen oder an seiner in ihm selbst ruhenden und von ihm getragenen geistigen Bestimmung festgehalten. Die Stoische Moral hat in der That einen bestimmten Werth und eine gewisse Wahrheit für die Moral aller Zeiten. Fehlte ihr auch das Element der Wärme, so war es doch dasjenige der Strenge, welches sie von dem Begriffe einer wahren oder vollkommenen Moral in sich enthielt. Insoweit überhaupt eine wahre und vollkommene menschliche Sittlichkeit innerhalb der Grenze des antiken Lebens und Denkens erreicht werden konnte, so war dieses allein auf der Grundlage des Lehrbegriffes der Stoiker möglich. In einer späteren Zeit nähert sich die Fassung des Moralprinzipes im Sinne der Stoiker in einem auffallenden Grade der reinen und vollkommenen Moral des Christenthumes an. Auf dem Gebiete der praktischen Philosophie des Alterthumes ist entschieden die Stoische Moral die grossartigste und vollkommenste Erscheinung. Im Grunde waren sie auf diesem Gebiet die echten Sokratiker, ebenso wie nach der theoretischen Seite hin Plato die entsprechende Stellung einnahm. Wurde von ihnen als allgemeiner Grundsatz der Moral der aufgestellt, der Natur gemäss zu leben, so hiess dieses im Sinne ihrer Philosophie so viel als das allgemeine Gesetz der Welt und der göttlichen Vernunft, dessen Inhalt das unbedingt Gute ist, zu erfüllen. Dieses Gesetz war ein unbedingt einfaches und den ganzen Umkreis des menschlichen Strebens und Handelns umschliessendes. Alle Menschen zerfielen ihnen daher in solche, deren Leben mit diesem Gesetz einstimmig war und in solche, wo dieses nicht der Fall war. Die ersteren nannten sie *σπουδαῖοι*, Eifrige, die letzteren *φαῦλοι*, Schlechte oder Träge. Die blosse Energie, das Gute zu wollen, ist das Wesentliche an der Tugend selbst. Daher hielten sie auch fest an der Sokratischen Lehre von der Einfachheit oder Einartigkeit der Tugend mit sich selbst. Jede einzelne Tugend war ihnen ebenso nur eine blosse Modification oder Erscheinungsgestalt des allgemeinen Begriffes der Tugend als in der Metaphysik jede einzelne Gottheit eine solche des allgemeinen Prinzipes der Gottheit überhaupt. Für den Weisen ist deswegen in dem Besitz der einen wahrhaften Tugend auch die Gesammtheit aller einzelnen

Tugenden enthalten, während der Unweise oder der Thor nur gelegentlich und mit Unrecht irgend eine einzelne Tugend zu besitzen scheint. Auch hier zeigt sich dasselbe Prinzip der Aufhebung der Individualität in einem allgemeinen sittlich menschlichen Ideal. Die Stoischen Weisen bilden deswegen eine abgeschlossene Gemeinde für sich, die gewissermaassen den Kern einer späteren kosmopolitischen Vereinigung aller einzelnen Menschen und Völker in sich darstellt.

79. Das Verhältniss der Stoischen und der Epikureischen Philosophie.

Das Gegenbild der Philosophie der Stoiker ist diejenige der Epikureer, welche in derselben Weise an die frühere Lehre der Cyrenaiker anknüpft als jene an die der Cyniker. Die Stoische und die Epikureische Philosophie sind zwei hervorragende und für alle spätere Zeit gewissermaassen typisch gewordene Formeln der praktischen Lebensführung. Auch die Epikureische Philosophie trägt die Gestalt eines Systems in der einmal angenommenen Form der Gliederung in drei Theile. Der Materialismus der Weltanschauung ist hier ein noch entschiedener ausgeprägter als bei den Stoikern. Auch diese beiden Philosophieen, die Stoische und die Epikureische, bilden einen ähnlichen Gegensatz zweier durchaus und nothwendig zu einander gehörenden Hälften als früher die des Plato und Aristoteles. In diesem letzteren Gegensatz ist die Summe der theoretischen, in jenem ersteren diejenige der praktischen Philosophie oder Weltweisheit der Griechen enthalten. Die Form des wissenschaftlichen Idealismus bei den Griechen ist eine doppelte, die rein speculative oder abstract geistige Platos und die empirische oder realistisch beobachtende des Aristoteles. Diese verschiedenen Gegensätze mit einander zu vereinigen aber lag durchaus nicht im Wesen oder der Lebensaufgabe des Alterthums. Alles Eigenthümliche trat dort in einer noch bestimmteren und schärfer gezeichneten Gestalt hervor als bei uns. Jeder einzelne Standpunct gab sich in voller Unbefangenheit als die alleinige und unbedingte Wahrheit überhaupt. Diese durchaus rücksichtslose Kühnheit und Energie des Denkens findet sich bei uns im Allgemeinen nicht in dem Grade oder wenigstens nicht in jener ursprünglichen naiven Frische

vor als im Alterthum. Denn dort war überhaupt alles Denken bei Weitem origineller, freier und selbstständiger als bei uns. Das Alterthum besass noch nicht so wie wir einen allgemeinen historisch überlieferten und feststehenden Gedankenstoff, mit welchem jeder einzelne neue Standpunct zuerst sich auseinander zu setzen und an welchen er sich anzuschliessen das Bedürfniss gehabt hätte. Jede extreme und in sich selbst consequente Bizarrerie hatte dort verhältnissmässig ein grösseres Recht als bei uns. Ein entscheidender Hauptgegensatz für alle praktische Philosophie aber ist in der That in dem Verhältnisse jener beiden Schulen, der Stoischen und der Epikureischen, gegeben. Zwar ist in gewisser Beziehung die Verschiedenheit derselben unter einander weniger eine materielle als eine formelle. Das was Plato und Aristoteles lehrten, war etwas seinem ganzen Inhalte nach specifisch Verschiedenes; die Lehren der Stoiker und der Epikureer dagegen waren in der That nur verschiedene und einander entgegengesetzte Formen eines und des nämlichen wissenschaftlichen oder geistigen Inhaltes. Die Lehren des Plato und des Aristoteles sind zwei Hälften einer Sache, die sich wechselseitig unter einander ergänzen, die Lehren der Stoiker und der Epikureer dagegen sind zwei an und für sich identische Gegenpole der Auffassung eines und desselben Prinzipes, welche sich daher wechselseitig unter einander aufheben oder abstossen. Zwischen den beiden letzteren Standpuncten ist überall kein anderes Verhältniss als das der feindlichen Bekämpfung möglich, während dagegen von jenen ersteren jeder neben dem andern Anerkennung oder Beachtung verdient. Die Art dieser doppelten Entgegensetzung ist eine vollkommen verschiedene: die Lehren des Plato und Aristoteles sind zwei coordinirte Artbegriffe eines bestimmten höheren Gattungsbegriffes, etwa so wie die Begriffe Mann und Weib, Thier und Pflanze, diejenigen der Stoiker und Epikureer dagegen bilden ein Paar oder eine Zweiheit von Begriffen, in denen der nämliche allgemeine oder gattungsmässige Inhalt nur in einer anderen entgegengesetzten Weise gefasst und niedergelegt ist. Der Stoiker und der Epikureer standen beide zum Leben an sich in demselben Verhältniss; inmitten alles Wechsels der Dinge die innere Ruhe zu bewahren, war für beide das Ziel und die Aufgabe des Weisen. Dieses Ziel erreichten beide zuletzt auf demselben Wege, indem sie die Indifferenz alles äusseren Guten und Bösen für das menschliche Gemüth festzustellen versuchten. Die Stoiker zwar stellten

an und für sich den Grundsatz der Gleichgültigkeit des äusseren Guten und Bösen oder der Empfindungen der Lust und des Schmerzes für den Weisen auf, indem ihnen als das einzige wahrhafte Gute nur die Tugend als solche, als das einzige wahrhaft Schlechte aber das Gegentheil derselben, das specifisch Unrechte, Böse oder Verkehrte galt, — während dagegen die Lebensformel der Epikureer vielmehr auf Aufsuchung der Lust als des specifisch Guten oder unserer Natur Gemässen und auf Vermeidung des Schmerzes als des specifisch Bösen oder Feindlichen gerichtet war. Nichtsdestoweniger wies doch auch weder der Stoiker die Empfindung der Lust vollständig von sich ab, noch war auch für den Epikureer die blosse einzelne Lust als solche das wahre und höchste Gute, sondern vielmehr nur das Mittel zur Führung eines harmonisch geordneten und in sich befriedigten Lebens. Suchte der Epikureer an und für sich den Schmerz zu vermeiden, so wusste er doch auch, wenn derselbe an ihn herantrat, sich durch die blosse Stärke seines inneren Bewusstseins mit ihm abzufinden, indem er ihn durch seine Einbildung in die Vorstellung eines Lustgefühles umwandelte. Der Stoiker abstrahirte vom Schmerz, indem er ihn als nicht vorhanden setzte, während ihm der Epikureer sein Gegentheil, die Lustempfindung, substituirte. Beides waren überall nur entgegengesetzte Formeln für die Aufrechthaltung des Prinzipes des inneren Gleichmuthes des Weisen. Eben deswegen aber war hier der Unterschied an sich ein weit geringerer als der zwischen den Lehren des Plato und Aristoteles. Gerade die eingeschlossene Enge dieses Gegensatzes aber bedingte auch das feindliche und abstossende Verhältniss jener beiden Lehren.

80. Die Lehre des Epikur.

Die Epikureische Schule lehnte sich in ihrer metaphysischen Weltanschauung an die frühere Lehre des Demokrit an. Die Einheitslehre des Heraklit war dem Bedürfniss der Stoischen, die unbedingte Vielheitstheorie des Demokrit dem der Epikureischen Schule adäquat. Diese beiden Lehren empfahlen sich vor allen anderen durch die abstracte Einfachheit ihrer Anschauung von der sinnlichen Welt. Wie für die Stoiker, so war auch für die Epikureer nur in dem Körperlichen der Inbegriff alles Seienden ent-

halten. Der Ausgangspunct der Ethik aber war für diese ebenso wie für jene die Frage nach der naturgemässen oder der der wahren Bestimmung des Menschen entsprechenden Führung des Lebens. Die verschiedene Beantwortung dieser Frage bei beiden richtete sich nach ihrer verschiedenen Ansicht von der Natur oder der äusseren Welt selbst. Ueberhaupt aber hatte der Mensch jetzt im Allgemeinen aufgehört, als etwas Eigenthümliches, Geistiges, Individuelles und von der übrigen Natur Verschiedenes durch die Philosophie anerkannt zu werden. Nicht das Besondere unseres geistigen Wesens, sondern das allgemeine Gesetz der Natur war es, welches jetzt als das ordnende Prinzip des praktischen Lebens angesehen wurde. Plato und Aristoteles hatten den Menschen angesehen von der Seite seiner Verschiedenheit von der übrigen Natur, während er jetzt von der seiner Gleichartigkeit mit derselben aufgefasst wurde. Dieses Gleichartige aber war eben dasjenige des physischen oder sinnlichen Instinctes selbst. Nicht der Gedanke, sondern der Instinct ist jetzt der Führer zu dem, was uns heilsam oder naturgemäss ist. Wie jedes andere Wesen, so verlangt auch der Mensch von Natur nach dem was ihm angenehm ist oder eine Lustempfindung in ihm erweckt. Deswegen ist auch nach Epikur die Lust das allgemeine Kriterium des Wahren oder Guten, der Schmerz der des Feindlichen oder Bösen. Die Aufgabe des Weisen aber ist die, ein an Lustempfindungen möglichst reiches Leben zu führen. Auch von ihm daher wurde die einfache rudimentäre Lustlehre der Cyrenaiker zu einem wirklichen System des Lustgenusses erweitert. Jede einzelne sinnliche Lust hatte ihre bestimmte Grenze, in der sie sich in das Ganze eines genussreichen Lebens einordnete. Diese Grenze war die des Schmerzes oder Unbehagens, welches jedem Uebermaasse der einzelnen Lust folgt. Zu den höheren Lustgefühlen gehörten insbesondere auch diejenigen der Freundschaft und der gebildeten Geselligkeit hinzu, weniger aber die des ehelichen Lebens, weil hieraus dem Weisen mancherlei störende und unbequeme Verpflichtung erwächst. Der allgemeine Egoismus, der diese späteren Weisen charakterisirt, trat hier wenigstens deutlicher und unbefangener zu Tage als bei den Stoikern. In der Lehre Epikurs kehrte der menschliche Geist nach seiner früheren idealistischen Entfremdung oder Erhebung über die Natur gewissermaassen wieder zur Einheit mit derselben zurück.* Im Arme der Natur fühlte man sich sicher vor allen Verkehrtheiten und Irrthümern des mensch-

lichen Denkens. Natur und Mensch aber erschienen den Epikureern ebenso in dem Lichte eines schlechthin Vielen als den Stoikern in dem eines unbedingten Einen. Die ethische Ansicht war in beiden Fällen eine unmittelbare Abspiegelung und natürliche Consequenz der metaphysischen. Das Viele im menschlichen Leben, die Lust in ihren mannichfachen wechselnden Gestalten, war für die Epikureer, — das Eine, das abstracte geistige Selbstbewusstsein oder die blosse Idee der Tugend war für die Stoiker das Höchste und die allgemeine Basis ihrer Ansicht vom Menschen. Daher erschien auch für jene die äussere Welt als eine wirbelnde Vielheit einzelner sinnlicher Atome, für diese als eine einfache, Alles in sich umschliessende Kraft oder Substanz. Auch bei den Epikureern lag das ganze Motiv der Metaphysik wesentlich in der Beruhigung des Gemüthes des Menschen. Ihre Erkenntnisslehre selbst zunächst war eine rein sensualistische und insbesondere gingen sie davon aus, dass aller Irrthum nur aus einer zurückziehenden Entfremdung des Denkens von der unmittelbaren Frische und Gewalt der naturgemässen sinnlichen Eindrücke entspringe. Die Erklärung des Erkenntnissactes selbst war ebenso wie bei Demokrit eine solche durch einen rein physischen Contact oder durch das Eindringen gewisser Atome in das Innere des Körpers. Auch die Seele aber war ihnen nur ein feinerer, mit der ganzen übrigen körperlichen Materie vermischter Stoff, so dass mit dem Verlust eines Gliedes des Körpers auch immer einzelne Theile der Seele abhanden kommen. Die Demokritische Atomenlehre aber wurde von ihnen in einzelnen Puncten zu verbessern versucht; die ursprüngliche Bewegung der Atome galt ihnen als eine solche von oben nach unten, wie bei dem Fallen der Regentropfen; durch ein bestimmtes Abweichen derselben von der senkrechten Linie aber war ihre Vereinigung zu den Weltkörpern erzielt worden. Der Tod ist Auflösung oder Rückkehr des menschlichen Lebens zur Einheit mit der Natur; eben deswegen aber kein Uebel. Das Nämliche war auch die Ansicht der Stoiker; alle diese Philosophie trug den Charakter einer resignirten Ergebung in das unvermeidliche Gesetz der Natur an sich. Die Götter im Sinne der Lehre Epikurs sind nicht irgendwie feindliche, rächende und strafende Mächte, sondern vielmehr blos Ideale des vollkommenen und glücklichen Lebens. Beide Systeme, das der Stoiker und das des Epikur, sind sonach wesentlich nur Combinationen aus bestimmten früheren theoretischen und

praktischen Lehren. Die höchste Lust im Sinne Epikurs aber war immer die Vernunft oder das Bewusstsein des Weisen, welches den Mangel jeder anderen einzelnen oder vorübergehenden Lust zu ersetzen vermochte.

81. Der Skepticismus der späteren Zeit.

Alles philosophisch-metaphysische Erkenntnissstreben überhaupt hatte in dieser Zeit angefangen als etwas der inneren Ruhe des Menschen Gefahrbringendes zu gelten. Wie in der Zeit der Sophistik, so war auch hier die innere Subjectivität des Menschen als das entschieden Höhere und Wichtigere für uns hervorgetreten gegenüber der Objectivität der äusseren Welt. Die inneren Interessen des Menschen waren hier ebenso das Entscheidende geworden für den ganzen Charakter und die Aufgabe der Philosophie. Von Neuem, so schien es, war von Sokrates an die Philosophie zurückgesunken auf den Standpunct und in die Irrwege des Dogmaticismus. Zum zweiten Male daher erhob jetzt der prinzipielle Skepticismus sein Haupt in der Philosophie. Auch dieser spätere Skepticismus aber trug den allgemeinen Charakter der Philosophie seiner Zeit, den des Matten, Abgespannten und Lebensmüden, an sich, wodurch er sich auffallend von der früheren geistreichen Schärfe und Lebendigkeit des Denkens der Sophisten unterschied. Das Interesse der Ruhe und Behaglichkeit des Menschen war auch hier das bewegende und bestimmende Motiv der Philosophie. Das Denken ist theils an sich mühsam und unbequem, theils ruft es falsche und thörichte Meinungen über die äusseren Dinge in uns hervor. Die ganze frühere Metaphysik erschien im Lichte eines kindischen Spieles der menschlichen Einbildung; der wahre Weise war allein derjenige, der sich jeden Urtheiles über die allgemeine Natur der äusseren Welt enthielt. Dieses Verfahren wurde bezeichnet als das der *ἀφασία* oder *ἐποχή*; es schien des Weisen würdiger zu sein, gar kein Urtheil zu fällen als ein unsicheres oder falsches. Die Begründer dieses neueren Skepticismus aber waren Pyrrhon und Timon, aus deren Lehren sich sodann die Schule der sogenannten neueren oder jüngeren Platonischen Akademie unter Arkesilaus, Karneades, welche sich in späterer Zeit noch durch Aenesidemus, Sextus Empiricus u. A. fortsetzte, entwickelte. Von Plato selbst hatte diese

ganze Richtung wesentlich nichts als den Namen und die allgemeine Vertretung des Prinzipes der theoretischen Philosophie im Gegensatz zu der entschiedenen Voranstellung des praktischen Momentes bei den Stoikern und Epikureern. Der Dogmaticismus der Stoiker insbesondere war es, der von diesen neueren Skeptikern mit Lebhaftigkeit bekämpft wurde. Die vollkommene Entleerung des Subjectes von jeder bestimmten Meinung und Weltansicht erschien hier als die Basis und das Prinzip der vollkommenen Glückseligkeit. Wer gar keine Meinung hat, ist der Glücklichste, denn sein Urtheil ist nach keiner Seite hin irgendwie getrübt oder befangen. Die allgemeine Formulirung oder Begründung des Prinzipes der Skepsis aber war hier weniger wie bei den Sophisten eine solche, die sich auf das objective Wesen der Sachen selbst als vielmehr eine solche, die sich auf das innere Verhalten des Subjectes zu ihnen oder auf das natürliche Unvermögen und die Schwäche des letzteren als solchen zu stützen versuchte. Aus der Verschiedenheit der Prädicate, die den äusseren Sachen zukamen, deducirten die Sophisten die Unmöglichkeit und das Widersprechende jeder Erkenntniss von denselben. Alles dieses aber war immer zugleich ein energischer Kampf des dialektischen Denkens mit sich selbst. Die Unmöglichkeit des Erkennens wurde nachgewiesen aus den inneren Widersprüchen, welche die Objectivität in sich enthielt. Jetzt dagegen war es vielmehr das Gefühl der eigenen Schwäche der Subjectivität selbst, welches die Basis des skeptischen Verhaltens zu den äusseren Dingen bildete. Der menschliche Geist hatte das Zutrauen zu sich und der Kraft seines Denkens verloren oder er war sich der allgemeinen Schwierigkeiten und Hemmungen bewusst worden, welchen die richtige und freie Anwendung desselben auf den äusseren Stoff unterliegt. Hatte Protagoras gesagt, der Mensch sei das Maass aller Dinge, so hiess dieses so viel, dass der äussere Stoff als solcher verschiedene und wechselnde Seiten an sich trage, von denen bald die eine, bald die andere unserer Wahrnehmung zugekehrt ist. Jetzt dagegen wurde die Verschiedenheit der menschlichen Ansichten vielmehr aus inneren oder subjectiven Gründen, aus ererbten und angewöhnten Vorurtheilen, aus der angeborenen Individualität, aus der Schwäche und Beschränktheit des Sinnes u. s. w. abzuleiten versucht. Dieser neuere Skepticismus war nicht wie der frühere ein objectiv metaphysischer, sondern ein subjectiv anthropologischer; er gründete sich nicht auf das Wesen der Natur,

sondern auf dasjenige des Menschen. Der Mensch als solcher war auch hier der Mittelpunct und eigentliche Gegenstand der Philosophie; eigentlich aber war es auch hier die Befreiung vom Individuellen oder die Erhebung über alles Einzelne und Besondere zu der allgemeinen Leerheit des sich aus sich allein genügenden skeptischen Selbstbewusstseins, worin die Aufgabe und das Glück des Weisen erblickt wurde.

82. Der allgemeine Charakter des Neuplatonismus.

Eine fernere und die ganze griechische Philosophie überhaupt mit sich zum Abschluss bringende Erscheinung aus dieser Zeit ist der Alexandrinische Neuplatonismus. Dieser kann in der That als eine wirkliche Fortsetzung der Platonischen Philosophie selbst angesehen werden. Allerdings aber tritt im Neuplatonismus zuerst ein bestimmtes Element hervor, welches der griechischen Philosophie überhaupt bis dahin vollständig fremd gewesen war. Dieses ist das des Mysticismus oder der subjectiv gefühlsmässigen, sich zu einer vermeintlichen unmittelbaren Anschauung des geistigen Absoluten künstlich emporhebenden Ekstase. In aller griechischen Philosophie regierte als allgemeines formales Element des Erkennens der Verstand oder das strenge logische Denken. Alle blosse subjective Gefühlsschwärmerei als solche war dem griechischen Geist specifisch fremd und entgegengesetzt. Insofern alles dieses an und für sich auf einem Schwächezustand des menschlichen Gemüthes beruht, so widersprach es durchaus dem naiven Ernst und der heiteren durchsichtigen Strenge alles Antiken. Der Geist des Alterthums hatte kräftige Nerven und wusste überall den Gedanken vor jeder Einmischung des blossen Gefühlslebens zu bewahren. Jetzt aber war es eben die Erkenntniss der Welt durch das Gefühl, welche in der Philosophie zum Prinzipe erhoben wurde. Auch dieses aber war dem ganzen Charakter der damaligen späteren Philosophie gemäss oder fand in demselben seine natürliche Wurzel. Die reine Energie des Denkens an sich war hier überhaupt, selbst bei den Stoikern, abhanden gekommen und auch schon die Epikureer hatten das blosse sinnliche Gefühl oder den Instinct zum allgemeinen Führer des Wahren erhoben. Diesem rein sinnlichen trat nun ein anderer geistiger oder intellectueller Sensualismus in

den Neuplatonikern zur Seite. Bezog sich das Erkennen jener ersteren auf die Welt der sinnlichen Dinge oder die blosse materielle Substanz des Lebens, so richtete sich dagegen das dieser letzteren auf das geistig Absolute oder den reinen jenseitigen Idealgehalt der Welt selbst. Nicht durch mittelbare Reflexionsbewegung des Verstandes, sondern durch unmittelbare Erhebung des Gefühles sollte jetzt das Vollkommene erkannt oder begriffen werden. Das Erkennen selbst also erschien immerhin als die wahre Aufgabe und der eigentliche Zweck der Philosophie. Nichtsdestoweniger war auch hier das letzte und innerste Motiv immer ein praktisches, die Beruhigung des Gemüths durch die intellectuelle Vereinigung mit dem geistigen Absoluten des Jenseits. Dasselbe Ziel also, was die Skeptiker durch Zurückziehung des Bewusstseins auf sich selbst, dieses suchten die Neuplatoniker durch eine einheitliche Versenkung desselben in das Geistige der Objectivität zu erreichen. Das Verhältniss dieser beiden Richtungen ist insofern vollkommen dasselbe als dasjenige der Stoiker und der Epikureer. Die frühere Wurzel der Neuplatonischen Lehre aber war in der That schon enthalten in der Philosophie Platos und zwar insbesondere in dem Prinzipe des Eros. Dieses pathologische oder gefühlsmässige Element der Philosophie Platos wurde jetzt unter Ausscheidung desjenigen des verstandesmässigen Denkens zur alleinigen Basis der philosophischen Weltbetrachtung erhoben. Die menschliche Seele sehnte sich jetzt in der That wiederum gewissermaassen zurück nach ihrer ursprünglichen Heimath, dem geistigen Jenseits; das sinnliche Diesseits war leer und reizlos für sie geworden. Eine Ahnung des Todes und gewissermaassen eine Sehnsucht nach demselben ist es, welche diese ganze spätere Philosophie durchzieht. Insbesondere aber strebt im Neuplatonismus die Seele gewissermaassen danach, sich loszureissen vom Körper. Diese ganze Erscheinung kann ihrem Wesen nach angesehen werden als der Act des Sterbens oder der eigenen Selbstauflösung der griechischen Philosophie. Zugleich aber streift dieselbe allerdings mit in ein anderes geistiges Lebensgebiet, das des Orientes hinein. Denn eben jenes Prinzip der mystischen Ekstase ist an und für sich ein solches, welches dem Orient specifisch eigenthümlich ist oder welches zu allen Zeiten die besondere Form desselben für die Erkenntniss und die Erhebung zum Geistigen in der Welt gebildet hat. Der Geist des Orientes ist an sich und von Anfang an schwach der äusseren Welt gegenüber gewesen oder

er hat ohnedies niemals vermocht, dieselbe dem strengen Gesetz des Verstandes und des logischen Denkens zu unterwerfen. Der griechische Geist aber ist jetzt durch seine eigene Entwickelung zu einem ähnlichen Zustand der geistigen Ohnmacht hingeführt worden. Das römische und das orientalische Geisteselement treten jetzt beide gewissermaassen in die Stelle und Erbschaft des griechischen ein; zugleich aber entwickelt dieses letztere selbst nach beiden Seiten hin die ersten Uebergänge und Anknüpfungspuncte an dieselben aus sich heraus.

83. Die Stellung der Juden in der Geschichte.

Alle griechische Philosophie und Geistesentwickelung war ursprünglich gewiss mit angeregt und hervorgerufen worden durch bestimmte Einflüsse von Seiten des Orientes. Der Orient ist die erste mütterliche Quelle aller Geschichte. Insbesondere Pythagoras schöpfte zum Theil aus den geistigen Ideen und Anschauungen des Orientes. Namentlich aber bildete immer Aegypten eine erste Unterlage und Vorstufe für die höhere und vollkommnere Entfaltung des griechischen Geistes. Das ganze ascetische und mathematische Element in der Pythagoräischen Philosophie ist ein wesentlich ägyptischer Zug. Unter allen Griechen waren namentlich Pythagoras und Herodot am Tiefsten in die Geheimnisse des ägyptischen Wesens eingedrungen. Aegypten selbst bildete in der That schon eine Art von vermittelnder Brücke oder einen Uebergang zwischen dem Geiste des Orientes und jenem des Abendlandes. Auch in allem Aegyptischen regiert schon ein ähnlicher Geist der Strenge und der einfachen nüchternen Beherrschung des Stoffes durch die Form als bei den Griechen. Der culturhistorische Zusammenhang zwischen beiden Ländern ist nie vollständig unterbrochen gewesen. Jetzt aber lenkt die geistige Bewegung Griechenlands und des Abendlandes überhaupt wiederum zu dieser ihrer ursprünglichen Quelle; dem Orient, zurück. Ausser den Aegyptern aber waren die Juden das bedeutendste Culturvolk dieser Gegend der Erde. Das jüdische Volk aber hatte jetzt erst angefangen, aus seiner früheren Abgeschlossenheit herauszutreten und sich mit dem Bildungsinhalt der übrigen Welt zu berühren. Eben durch dasselbe aber wurde ein neues geistiges Element mit dem griechi-

schen Culturleben in Verbindung gebracht. Dieses war dasjenige der Religion; die ganze Bildung der Juden war eine ausschliessend religiöse, während dagegen diejenige der Griechen und auch der Aegypter einen vorwiegend künstlerischen Charakter an sich trug. Es war aber überhaupt jetzt die Zeit gekommen, wo an der Stelle der Kunst vielmehr die Religion das vorherrschende und bedingende Gebiet des allgemeinen geistigen Culturlebens der Welt werden sollte. Die historische Mission des griechischen Volkes war zu Ende und es nahte nunmehr die Zeit, wo das jüdische seine Aufgabe für die Weltgeschichte erfüllen sollte. Der griechische Geist war der Träger und das Organ für die vollendete Ausbildung des Prinzipes der Kunst gewesen; der jüdische wurde eben dasselbe für dasjenige der Religion. Ein allgemeines Gesetz der Weltgeschichte aber ist dieses, dass die einzelnen Abtheilungen oder Gebiete, aus denen sich das menschliche Geistesleben zusammensetzt, nicht gleichmässig und neben einander sondern in einer bestimmten geordneten Reihenfolge nach einander in den Vordergrund aller Bestrebungen eintreten und sich zugleich auf den Gipfelpunct ihrer eigenen prinzipiellen Vollendung erheben. Der griechische Geist war in seiner Totalität der Ausbildung des Prinzipes oder der reinen Idee der Kunst, der jüdische derjenigen der Religion zugewandt; die vollendete Kunst steigt aus dem Schoosse des griechischen, die vollendete Religion aus dem des jüdischen Volkes an das Tageslicht der Geschichte hervor. Wie bis dahin die Griechen, so werden von jetzt an die Juden das wichtigste und allgemeinhin bedingende Volk in der Geschichte. Allerdings aber ist die äussere Stellung und Rolle des jüdischen Volkes in der Geschichte eine durchaus andere als jene des griechischen. Die Griechen sind im Allgemeinen ein glückliches, die Juden ein unglückliches Volk gewesen; von jenen sind die Früchte ihres geistigen Lebens selbst vollkommen und in reichhaltigem Maasse genossen worden, während diese das aus ihnen hervorgehende Vollkommene selbst nicht verstanden, vielmehr es von sich gestossen haben und hierdurch in ihrer nationalen Existenz zu einem blossen Opfer des übrigen Menschengeschlechtes geworden sind. Das griechische Volk gehört in der Totalität seines geistigen Lebens und der aus ihm hervorgegangenen Producte der allgemeinen Weltgeschichte des Menschengeschlechtes an, während das jüdische Volk nur in der einzigen von ihm selbst zurückgewiesenen Gestaltung des Christenthums in die allgemeine Geschichte eingreift

und etwas wahrhaft und universell Menschliches aus sich entwickelt. Die Lebensgeschichte der Griechen bildet in ihrer Totalität einen einzelnen Theil und einen wichtigen Abschnitt der Geschichte des menschlichen Geistes im Ganzen, aus der der Juden aber geht nur eine einzige allerdings schlechthin hervorragende und bedeutungsvolle Frucht für das allgemeine Leben der Menschheit hervor. Bei den Griechen trägt alles Einzelne einen wahrhaft menschlichen und universell historischen Charakter; die Juden dagegen bilden als solche immer eine isolirte und in einseitigem Particularismus befangene nationale Besonderheit; diese ihre Besonderheit als solche hat sogar immer mehr als die irgend eines anderen Volkes in der Geschichte etwas der allgemeinen menschlichen Natur und Würde Widersprechendes, nach allen Seiten hin Feindliches und Abstossendes an sich gehabt; die Griechen waren die Schoosskinder des Glücks und die am Meisten vollkommenen und bewunderten Menschen in der Geschichte, während die Juden die überall hin, im Orient wie im Occident, im Alterthum wie in der neuen Zeit gehassten und verachteten Auswürflinge des Menschengeschlechtes geworden sind. Im Neuplatonismus aber bereitet sich schon eine gewisse Annäherung und Vereinigung des griechischen und des jüdischen Geistes vor: das religiöse Bedürfniss fängt allmählig an, mit überwiegender Stärke im menschlichen Geist zu erwachen. Alexandria aber war der Punct, wo abendländische und morgenländische, griechische und jüdische Anschauungen in einander flossen. Wie aber im Westen die Römer vorzugsweise das Element der Moral, so brachten im Osten die Juden das der Religion in sich zur Durchbildung und Erscheinung, zwischen beiden aber stand der heitere, geistig und sinnlich gestaltende künstlerische Geist der Griechen in der Mitte.

84. Das Verhältniss des griechischen Geistes zu dem des Orientes.

Unter allen Erscheinungen der griechischen Philosophie war der Pythagoräismus entschieden diejenige, in welcher das ägyptisch-orientalische Element der symbolisirenden Mystik seinen bestimmtesten Ausdruck gefunden hatte. Daher wurde auch jetzt bei der erneuten Berührung mit dem Orient zunächst wiederum an diese

Erscheinung angeknüpft. Alle diejenigen Richtungen der griechischen Philosophie, welche von der Annahme eines getrennten geistigen Jenseits ausgingen, standen an sich dem Wesen des Orients um einen Schritt näher. Dieses war insbesondere der Fall bei der Pythagoräischen und der Platonischen Philosophie. Der griechische Geist als solcher lebte vorwiegend im Diesseits, während derjenige des Orients sich in träumerischen Vorstellungen vom Jenseits bewegte. Pythagoras und Plato aber versuchten vom Standpunct eines geistigen Jenseits aus das sinnliche Diesseits zu erklären. So sehr aber an und für sich die Lehrweise des letzteren unter ihnen als die allgemeine philosophische Ausdrucksform der ganzen griechischen Anschauungsweise von der Welt überhaupt angesehen werden muss, ebenso sehr ist doch in derselben zugleich eine Brücke und ein erster Uebergangspunct zu dem ganzen religionsphilosophischen und innerlich oder subjectiv geistigen Idealismus des jüdischen Orientes und der neueren oder christlichen Zeit enthalten. Das Verhältniss der beiden Standpuncte des Pythagoras und Plato selbst zu einander war ein ähnliches als das der ägyptischen und der jüdischen Anschauungsweise innerhalb des Orientes. Aller rein geistige Idealismus überhaupt aber hat immer etwas in irgend welcher Weise Verwandtes zu einander. Pythagoras und Plato allerdings wollten mit der von ihnen angenommenen Idealwelt immer nur die Welt des sinnlichen Diesseits selbst erklären oder für die Vernunft begreiflich machen; sie standen als echte Griechen durchaus innerhalb dieser uns unmittelbar umschliessenden Sphäre des Diesseits selbst und jenes ihr angenommenes oder postulirtes Jenseits war überall nichts Anderes als ein reineres Urbild oder eine einfachere Grundgestalt dieses letzteren. Der Idealismus des Orientes dagegen ist im Allgemeinen ein solcher, welcher die Welt des Diesseits überhaupt von sich stösst oder ihr als einer unwahren und falschen den Rücken kehrt, indem er sich vielmehr in ein anderes schlechthin hiervon verschiedenes unbestimmtes und phantastisches geistiges Jenseits flüchtet. Der Idealismus der Griechen war immer ein solcher, der in dem Realismus des Diesseits wurzelte, während derjenige des Orientes zu diesem letzteren in dem Verhältniss eines ausschliessenden Gegentheiles stand. Das Wirkliche geistig zu erleuchten und zu verklären war die allgemeine Art und Neigung der Griechen; sich aus der Wirklichkeit zurückzuziehen in ein wirres und gährendes Ideal einer anderen Welt dagegen diejenige des Orientes. Dieser

doppelte Idealismus also, der der Griechen und der des Orientes, sind von einer vollkommen verschiedenen Art; dort ergänzen sich das Ideale und das Reale unter einander, während sie hier als unvereinbare und feindliche Mächte sich fortwährend abstossen oder bekämpfen. Die Vorstellungen der Griechen von einer geistigen Idealwelt waren überall durchaus feste, bestimmte und klare: sowohl das Pythagoräische Element der Zahl wie auch das Platonische des objectiven Begriffes oder der Idee war überall ein an sich schon in der wirklichen Welt selbst enthaltenes und eben erst aus dieser entnommenes. Beide hatten das Wirkliche blos erkannt, inwiefern es selbst von geistiger Art war oder eine gewisse allgemeine geistige Beschaffenheit, die mathematische und die logische, in sich enthielt. Auch alle Kunst und sonstige geistige Lebensanschauung der Griechen aber war immer nur von der Art, dass sie in einer blossen Emporhebung der gegebenen Wirklichkeit auf den eigenen in ihr enthaltenen geistigen Begriff oder ihre reine allgemeine Idee bestand. Dieser ganze antike oder hellenische Idealismus also bewegte sich immer nur innerhalb der Grenze der gegebenen Objectivität der wirklichen sinnlichen oder diesseitigen Dinge selbst. Alle Phantasie und Gefühlsanschauung der Griechen stand in harmonischem Einklang mit der Sphäre und mit den Bedingungen der wirklichen Welt. Im Gegensatz hierzu aber ist die Zerfallenheit des inneren Seelenlebens des Menschen mit der Natur und den Bedingungen der wirklichen Welt das allgemeine Charakterzeichen des Geistes des Orientes. Der griechische Geist war ein wachender, der des Orientes ist ein träumender. Die Richtung von jenem war diese, die Welt zu begreifen so wie sie ist, die von diesem, der wirklichen Welt eine andere eingebildete durch die blosse Phantasie zu substituiren. Jetzt aber oder in dieser späteren Zeit hatte auch für die Griechen die wirkliche Welt ihr Interesse oder ihren früheren heiteren Glanz verloren. Der Neuplatonismus aber mit den ihm verwandten Erscheinungen bildet im Allgemeinen einen Uebergang oder eine verbindende Brücke zwischen der früheren griechischen und der neueren christlichen Lebensanschauung, in welcher letzteren wiederum eine neue Versöhnung des menschlichen Geistes mit der ihn umschliessenden Welt eintritt. Die Spitzen aber des philosophischen Idealismus der Griechen, die Pythagoräische und die Platonische Weltanschauung bilden auch den allgemeinen wissenschaftlichen Kern dieser aus der Berührung mit dem Geiste des

Orientes entspringenden und den Uebergang zu einem vollkommen neuen Standpuncte der Lebensauffassung in sich enthaltenden Erscheinung des Neuplatonismus.

85. Die Bedeutung der Platonischen Philosophie in der späteren Zeit.

Das Interesse der Persönlichkeit als solcher war jetzt das entschieden überwiegende geworden vor demjenigen an der äusseren Welt. Alle metaphysischen Lehren, die überhaupt von der Annahme eines Geistigen in der Welt ausgingen, schienen doch zuletzt ihrem innersten Kerne nach mit einander einstimmig zu sein. Das Verständniss für die Differenzen der einzelnen Arten des objectiv geistigen Idealismus begann mehr und mehr sich zu verwischen. Die Ansicht, dass Plato ein attisch redender Moses sei, lag durchaus im Sinne der Bequemlichkeit der damaligen Zeit. Die Lehrmeinung der Griechen mit derjenigen der Juden zu vereinigen, bot jetzt keine erheblichen Schwierigkeiten mehr dar. Von beiden Seiten, von der des Hellenismus und der des Orientes gab sich jetzt das Bedürfniss einer Annäherung und einer Ausgleichung der bestehenden Verschiedenheiten zu erkennen. Die griechische Philosophie sollte nutzbar gemacht werden für die Interessen der Persönlichkeit und die Religionsanschauung des Orientes sollte an jener einen festeren Kern und eine tiefere wissenschaftliche Begründung gewinnen. Zwar lehrten die Griechen eine objectiv sachliche oder verstandesmässig abstracte, die Orientalen dagegen eine subjectiv persönliche oder anschaulich konkrete Beschaffenheit des angenommenen geistigen Jenseits. Aber der Unterschied oder die Kluft zwischen beiden war deswegen nicht eine so vollkommen unausfüllbare und tiefe, weil theils jene ersteren das Moment des Göttlichen oder konkret Persönlichen wenigstens nicht prinzipmässig von ihrem Begriffe des Jenseits ausgeschlossen hatten, theils auch bei diesen letzteren der Begriff der Gottheit sich noch in einer ganz untrennbaren Weise mit gewissen sachlich abstracten oder empirisch verstandesmässigen Prädicaten verband. An und für sich war es allerdings etwas vollkommen Verschiedenes, das geistige Absolute in der Welt sich mit Plato als ein Reich der Ideen oder mit Moses und den Juden sich als eine göttliche Persönlichkeit vorzustellen. Aber ein jeder von

diesen beiden hatte doch immer das Geistige in der Welt in einer den Bedürfnissen und Anschauungen seines Volkes entsprechenden Weise verkündigt. Auch war Plato ebenso wenig wirklicher Atheist gewesen als sich etwa Moses schon zu der unbedingt reinen und geistigen Vorstellung Gottes im Christenthum erhoben hatte. Jedenfalls aber war eine doppelte Form der Vorstellung des Geistigen in der Welt vorhanden, die abstract sachliche oder logisch substantielle, welche in den Lehren der Griechen, und die konkret persönliche oder anschaulich substantivische, welche in den Religionsmeinungen der Juden ihre Vertretung fand. Das Geistige war dort etwas Dingliches oder den äusseren Sachen, hier etwas Lebendiges oder der menschlichen Persönlichkeit Analoges. Die ganze griechische Weltanschauung war überhaupt eine wesentlich künstlerische, die der Juden und der anderen Orientalen eine wesentlich religiöse gewesen. Dachten sich jene einen geistigen Hintergrund oder eine jenseitige Wesenheit hinter der wirklichen Welt, so erschien ihnen diese im Lichte eines reinen Vorbildes des letzteren selbst; für diese aber war es Bedürfniss, sie als eine dem Menschen ähnliche, ihn beherrschende und mit ihm fühlende Macht zu denken. Jene fanden von der äusseren Welt oder der Natur, diese von der innern Welt der menschlichen Persönlichkeit selbst aus den Weg zu der Annahme dieses anderen Geistigen. Dort trug eben dasselbe daher auch einen objectiven, hier einen subjectiven Charakter an sich. Plato und Moses erschienen als die Hauptrepräsentanten dieser zweifachen verschiedenen Fassung des jenseitigen Absoluten. Dass aber die Lehre von jenem eigentlich einen rein wissenschaftlichen Inhalt und Zweck hatte oder dass das Bedürfniss der Religion für ihn so gut wie gar nicht in Betracht kam, dieses war jetzt vollständig obitterirt und vergessen. Das religiöse Element als solches war jetzt überhaupt das entscheidende und dominirende geworden und es zog daher dasselbe auch alle anderen Interessen und Prinzipien mit in seinen Dienst herein. Der Platonismus aber ist zu allen Zeiten die wichtigste und fruchtbringendste philosophische Unterlage für das religiös-theologische Interesse gewesen. So sehr an und für sich an allgemeiner wissenschaftlicher Wahrheit und Bedeutsamkeit das Aristotelische System das Platonische überragt, ebenso sehr steht doch dieses letztere allen unmittelbar persönlichen und praktischen Lebensinteressen des Menschen näher als jenes, weil es eben in weit bestimmterer Weise der wissenschaftliche Ausdruck des für dieses

letztere Gebiet durchaus nothwendigen Prinzipes der Existenz einer reinen objectiv geistigen Idealssphäre ist. In der späteren Zeit des Alterthums wenigstens wird der Werth und die Bedeutung des Aristotelischen Systems entschieden von der des Platonischen übertroffen und in den Schatten gestellt. Der Platonismus ist es hauptsächlich, welcher als das am Reinsten idealistische System des classischen Alterthums den Uebergang aus dieser Zeit in den höheren und reineren oder vollkommen geistigen Idealismus der christlichen Weltanschauung vermittelt.

86. Der Neuplatonismus und die übrige Philosophie der späteren Zeit

Die ganze Erscheinung des Neuplatonismus darf in ihrer allgemeinen Bedeutung angesehen werden als der Ausdruck der damals eingetretenen Entzweiung des geistigen und des sinnlichen, des idealen und des realen Elementes in der menschlichen Natur. Die allgemeine Leerheit und Unerträglichkeit des irdischen Diesseits, welche die übrigen Schulen noch zu verdecken gesucht hatten, diese wurde jetzt offen vom Neuplatonismus bekannt und als Hauptsatz an die Spitze gestellt. Die übrigen gleichzeitigen Lehren waren Formeln gewesen für die Ertragung des Lebens im Diesseits; der Neuplatonismus aber ist dieses nur insofern, als er eine intellectuelle Beziehung auf ein anderes Jenseits an die Stelle dieses Zusammenhanges des Menschen mit dem sinnlichen Diesseits setzt. Für jene anderen Schulen war eben ausser dem Diesseits noch nichts Ferneres gegeben oder vorhanden; nur mit ihm als solchem konnte daher von ihnen gerechnet werden; immer aber war dieses Diesseits in seiner Leerheit eigentlich ein Feind, der bekämpft oder eine Krankheit, die durch das starke Heilmittel der Philosophie überwunden und vom Gemüthe des Menschen fern gehalten werden sollte. Bis zu einer wirklichen Freude am Leben aber hatte es keine dieser Lehren gebracht: keine war im Stande gewesen, dem Innern des Menschen einen eigentlich positiven, sein Herz erhebenden und erfüllenden Inhalt zu geben. Eigentlich war es immer nur die Rolle eines sterbenden und im Kampfe mit einer höheren Macht unterliegenden Fechters, welche von den Philosophen der damaligen Zeit gespielt wurde, indem sie allein in dem Bewusstsein ihrer Tapferkeit und

erfüllten Pflicht einen Trost für ihr Unglück zu finden vermochten. Die Eitelkeit der starren Tugend und der philosophische Weisheitsdünkel war das einzige freudige positive Gefühl, welches ihr Herz erfüllte. Mit Anstand zu sterben oder die Last des Lebens mit Gleichmuth und Würde zu tragen, dieses war der einzige Stolz und das höchste Verdienst der damaligen Weisen. Einen wahren positiven Genuss bot das sinnliche Diesseits nicht mehr in sich dar. Alle diese Philosophie war daher überhaupt rücksichtlich des Trostes, den der Mensch durch sie empfing, nüchtern, mühselig und trocken. Ihr ganzer Charakter aber war noch ein eigentlich und im engsten Sinne antiker; das Einzelne lebte wesentlich noch nicht für sich und seine eigene Persönlichkeit, sondern für eine bestimmte höhere und allgemeine Idee. Diese Idee war in der früheren Zeit die des Vaterlandes und der thatkräftigen patriotischen Männlichkeit gewesen, während jetzt an deren Stelle das abstracte auf leerer Selbstgenügsamkeit und starrer Unerschütterlichkeit beruhende Weisheitsideal getreten war. Das Alterthum hatte zu jeder Zeit von dem persönlichen Werthe des Menschen einen bestimmten starken einfachen und festen Begriff. Hatte nun späterhin allerdings dieser Begriff einen anderen Inhalt gewonnen als früher, so war doch in der Einstimmigkeit mit demselben immer das ganze Hochgefühl der Tugend des Menschen gegeben. Alle Tugend des Alterthums hat etwas einseitig Heroisches und im abstracten Sinne Erhabenes; der Einzelne lebte hier nicht für sich allein, sondern für einen bestimmten allgemeinen Begriff der Pflicht; das Recht der individuellen Persönlichkeit als solches war noch nicht zu seiner Anerkennung gelangt: eben deswegen war das Leben leer und trostlos, nachdem die Persönlichkeit ihren früheren idealistischen Schwung und Inhalt verloren hatte. Die späteren Philosophen drapirten sich noch mit der leeren Form und Schaale des früheren antiken Tugendideales; sie wussten noch ebenso anständig und würdevoll zu sterben oder auf die Güter und den Genuss des Lebens zu verzichten als Alle, die früher für das Vaterland in den Tod gegangen waren; aber alles dieses hatte jetzt seinen Werth und Inhalt verloren: denn sie lebten und starben doch immer nur für sich oder als blosse privatliche und particuläre Existenzen, nicht aber für eine höhere allgemein menschliche Idee oder einen patriotischen Zweck. Bis zu einer wirklichen Begeisterung hatte es keiner von ihnen gebracht: sie waren Schauspieler der Tugend, nicht aber wirkliche Träger derselben oder

tragische Helden. Der Selbstmord, den ein Stoiker an sich beging, war der blosse Abschluss eines blasirten und ermüdeten Lebens, während ein früherer Vaterlandskämpfer die ganze Frische seiner Jugend der höheren Idee zum Opfer brachte. Die ganze Lüge dieser späteren Philosophie musste einmal offenbar werden und mit sich selbst zum Abschluss kommen. Das Subject oder die Persönlichkeit war in der That unglücklich, denn es gab nichts Anderes und Höheres, an das sie sich hätte hingeben oder woraus sie für sich selbst hätte Freude und Begeisterung schöpfen können. Eben dieses aber ist der Gesichtspunct, unter welchem der Neuplatonismus sich von allen jenen anderen Richtungen der späteren Philosophie entfernt. Nur in ihm ist in der That etwas wirklich Erhebendes für die Persönlichkeit des Menschen enthalten. Das Ich geht aus sich heraus und erhebt sich zur Einheit mit dem ihm gegenüberstehenden geistigen Absoluten der äusseren Welt. Der Bruch der geistigen Persönlichkeit in uns mit der Sinnlichkeit oder dem Diesseits ist hiermit entschieden. Es handelt sich hier nicht mehr darum, eine Formel aufzufinden für die blosse gleichmüthige Ertragung dieses sinnlichen Diesseits, sondern vielmehr darum, statt des Diesseits der Persönlichkeit einen anderen höheren und erquickenden positiv geistigen Inhalt zu geben. So wie unter allen Sokratischen Schulen die Platonische allein diejenige gewesen war, welche das Prinzip ihres Urhebers in einer fruchtbringenden Weise weiter entwickelt oder die ihm aus der Berührung mit der Objectivität einen höheren positiven Inhalt gegeben hatte, so ist auch unter diesen späteren Schulen der Neuplatonismus die einzige gewesen, welche das hier gestellte praktische Problem der Philosophie in einer wahrhaft positiven und erfolgreichen Weise durch die Eröffnung eines neuen objectiv geistigen Inhaltes und Lebenszieles der Persönlichkeit zu lösen vermocht hat, während neben ihr der Lehrbegriff aller übrigen Schulen in einer harten und einseitigen Formel der Lebensauffassung erstarrt ist.

87. Der Neuplatonische Lehrbegriff.

Auch der Neuplatonismus trägt ebenso wie die Lehren der Stoiker und der Epikureer die Gestalt eines eigentlichen Systemes der Philosophie im damaligen Sinne des Wortes an sich, indem sich

in ihm die drei Abtheilungen der Theorie des Erkennens, derjenigen des Seins und der des persönlichen Lebens und Handelns unterscheiden lassen. In der ersten dieser drei Beziehungen ist es das Prinzip der unmittelbaren Intuition, in der zweiten das der Emanation und in der dritten das der mystischen Verzückung oder Ekstase, welches die allgemeine Grundlage seiner Vorstellungsweise bildet. Alle diese drei Lehren aber liegen hier ungleich näher bei einander als sonst, indem sie vielmehr nur ebenso viel verschiedene Seiten eines bestimmten einfachen Kernes der Auffassung des ganzen Verhältnisses des Menschen zur Welt ausmachen. Der ganze Umfang der Philosophie zieht sich hier gewissermaassen in einen einzigen einfachen Punct, die Aufhebung des persönlichen Subjectes zur Einheit mit dem geistigen Absoluten der Objectivität zusammen. In der Theorie des Erkennens wird der Standpunct des eigentlichen begrifflichen Denkens von den Neuplatonikern ebenso verlassen als von den übrigen Schulen. Nicht der verstandesmässige Begriff, sondern das anschauliche sinnliche Bild ist es, was die wahre Erkenntniss über das Vollkommene in sich enthält. Für das Denken überhaupt entbehrte der menschliche Geist gegenwärtig der Ruhe. In eiliger Hast versuchte er ohne alle Mittelglieder das äusserste Ziel des Erkennens zu erfassen. Das logisch-dialektische Element der Lehre Platos wurde vollständig abgestreift und nur das pathologisch Gefühlsmässige der erotischen Begeisterung beibehalten. Die ganze Erkenntnissweise war nicht mehr eine logisch-wissenschaftliche, sondern eine ästhetisch-künstlerische. Plato selbst hatte das wissenschaftliche Prinzip des Denkens im Lichte einer Kunstthätigkeit aufgefasst; jetzt aber wurde das künstlerische Prinzip der unmittelbaren ästhetischen Anschauung zum alleinigen Element des wissenschaftlichen Erkennens erhoben. Dort war die Wissenschaft ein der Kunst ähnliches Gebiet, während sie hier vollständig zur unterschiedslosen Einheit mit derselben zusammenfiel. Erkennen war auflösende Hingebung des persönliches Subjectes an das äussere sachlich-metaphysische Object. Auch hier aber derselbe Zug der Schwäche und Unselbstständigkeit der persönlichen Individualität wie in allen übrigen Schulen dieser Zeit. Dass die Wahrheit nur eine einzige und für Alle eine und dieselbe sei, war hier eine allgemein angenommene Voraussetzung. Jeder Einzelne hatte gleichmässigen Antheil an dem Ganzen und Vollen der Welt, mochte nun dieses Ganze von dem Einen als das Gesetz der Natur, von dem Andern

als ein jenseitiges Absolutes bezeichnet werden. Aber das Bedürfniss nach einer allgemeinen und universellen geistigen Wahrheit bereitete sich vor und fand in dem Dogmatismus aller dieser verschiedenen Schulen bereits seinen deutlichen Ausdruck. Das Individuum strebte über die Grenze seiner engen Besonderheit hinaus nach dem Universellen und Allgemeinen. Hatte aber schon Plato das Object des Erkennens, die Idee, gewissermaassen als etwas Anschauliches oder Wirkliches bezeichnet, so war dieses in einer ähnlichen Weise auch in der Lehre der Neuplatoniker der Fall. Hier allerdings stand, was die Ansicht vom geistigen Jenseits überhaupt betrifft, der Gottesbegriff vielmehr über den Ideen oder der geistigen Substanz und Wesenheit der wirklichen Dinge, während er in dem Platonischen System der That nach mehr die Stelle eines blossen vermittelnden Prinzipes zwischen dieser und der wirklichen Welt eingenommen hatte. Hier war das jüdische Element der Religionsanschauung im Allgemeinen das dominirende geworden über das griechische der wissenschaftlichen Weltauffassung. Nach Plato hatte Gott die wirkliche Welt geschaffen unter Anschluss an das gegebene Vorbild der Ideen, während nach dem Neuplatonismus die Ideensphäre selbst ein Ausfluss oder eine Emanation der Gottheit war. Ueberhaupt aber verbanden sich im Neuplatonischen Begriffe vom Jenseits theologisch-persönliche und philosophisch-dingliche Bestimmungsmomente mit einander. Der letzte Hintergrund des geistigen Jenseits war die Persönlichkeit Gottes selbst, indem die menschliche Persönlichkeit nach einem ihr selbst gleichen einfachen Puncte in der Aussenwelt verlangte. Der ganze Zusammenhang aber zwischen dem Jenseits und dem Diesseits war hier ein ungleich innigerer und mehr unmittelbarer als nach der Lehrweise Platos selbst. Denn für den Standpunct dieses letzteren war es durchaus nothwendig und wesentlich, die Ideenwelt als eine vollkommen andere Sphäre von der der diesseitigen Dinge bestimmt und scharf zu unterscheiden. Ihm war es hauptsächlich um die Begründung seiner Annahme von den Ideen als solchen und erst in zweiter Linie um die Erklärung des Zusammenhanges der diesseitigen Welt mit ihnen zu thun. Er war zuerst aus dem Diesseits übergestiegen in das Jenseits, während jetzt vielmehr die Erklärung des Hervorganges des Diesseits aus dem Jenseits als die Hauptsache erschien. Bei der scharfen Trennung seiner beiden Welten aber war auch die Ableitung der einen von ihnen aus der anderen bei ihm nur eine gewaltsame künstliche

oder mechanische gewesen. Der Neuplatonismus aber nahm auch hier ebenso wie bei der Lehre vom Erkennen eine directe oder unmittelbare Verbindung zwischen beiden an. Dort war es die unmittelbare Intuition des Objectes durch das Subject, hier die directe Emanation des Diesseits aus dem Jenseits, die den Inhalt seiner Lehrmeinung bildete. Hiermit aber stimmt auch das dritte Prinzip, das eigentlich praktische der mystischen Ekstase, überein. Die anschauliche Versenkung in das Absolute ist durch sich selbst das höchste Gut oder die reine Seligkeit der menschlichen Seele. Hierbei aber ist es vielmehr das Absolute selbst, welches in seiner sich offenbarenden Emanation zu uns kommt oder sich durch uns in uns selbst schauen und lieben lässt. Das intellectuelle, das metaphysische und das ethische Element der Lehre sind insofern durchaus einfach und untrennbar bei einander oder es ist wesentlich nur ein einziger untheilbarer Act, in dem sich die Vereinigung des menschlichen Innern mit dem Geistigen der Aussenwelt vollzieht.

88. Der Neuplatonische Begriff des Absoluten.

Der Neuplatonismus, obgleich eine wesentlich theologisirende Richtung der Philosophie, stellte sich doch keineswegs auf den Standpunct einer einfachen Geschiedenheit oder Transscendenz des Gottesbegriffes gegenüber demjenigen der Welt. Immer war das geistige und das sinnliche Prinzip in der Objectivität, so wie dieses überhaupt in der charakteristischen Auffassung des Alterthums lag, noch nicht einfach und scharf von einander geschieden. Zwar stand der reine monotheistische Gottesbegriff der Juden an und für sich als eine unbedingt freie geistige Persönlichkeit der Welt als dem Inbegriffe des von ihm Geschaffenen gegenüber. Aber die ethischen Eigenschaften dieses Gottesbegriffes waren doch noch zum Theil solche, wie sie von der irdischen Natur des Menschen entlehnt waren. Zum Mindesten war die ethische Ausscheidung des reinen Gottesbegriffes immer eine unvollkommenere geblieben als die metaphysische. Auch die Gottesanschauung der Juden bewegte sich immer noch zum Theil innerhalb der Grenze der sinnlich antiken Naturreligion. Die Ausbildung des monotheistischen Prinzipes allerdings war die specifische Mission des jüdischen Volkes in der Geschichte, aber die wirkliche Durchführung dieser Mission wurde erst

mit dem Hervortreten des Christenthums vollzogen. Auch der griechische Begriff eines einfachen geistigen Gottes aber, wie er sich insbesondere bei Sokrates, Plato und Aristoteles vorfand, drückte immer noch nicht vollkommen und genau das Prinzip der reinen Transscendenz oder unbedingten Geschiedenheit des Wesens der Gottheit von demjenigen der Welt in sich aus. Die reine theologische Speculation als solche war bei den griechischen Philosophen immer ein mehr blos untergeordnetes und accessorisches Element: theils stand hier die Einheit des philosophischen Gottesbegriffes selbst nicht in einem so bestimmt ausschliessenden und feindlichen Verhältniss zu der Vielheit der Götter der Volksreligion als bei dem Gegensatze des jüdischen Gottes zu den sinnlichen Gottheiten der Heiden, theils war es doch auch eben nicht dieser Gottesbegriff als solcher, welcher das alleinige erklärende Prinzip für die Entstehung der sinnlichen Welt und zugleich die Zuflucht für das geistige Innere des Menschen in sich enthielt. Mit der Idee eines einfachen geistigen Gottes wurde auch da, wo sie den letzten Hintergrund aller Metaphysik bildete, doch nie rechter und vollkommener Ernst von den Griechen gemacht. Im Ganzen war immer die sachliche oder dingliche Vorstellung vom geistigen Absoluten bei den Griechen vorwiegend über die persönliche. Der Neuplatonismus aber suchte in der That dieses beides, das substantivisch persönliche und das substantiell sachliche Moment im Wesen des Absoluten mit einander zu combiniren. Seine Begriffsbestimmung des Absoluten ist zunächst eine solche, die dasselbe von allen seine reine Vollkommenheit irgendwie beschränkenden und beeinträchtigenden Momenten entkleidet und es blickt aus dem Allen zuletzt wiederum die alte in sich vollkommen leere und negative Idee des Eleatischen Einen hindurch. Die Natur des Absoluten ist eine solche, die über allen irgendwie denkbaren und möglichen Prädicaten steht und der Prozess der Erkenntniss oder der Erhebung zu demselben besteht in der fortwährenden Unruhe der immer erneuten Aufhebung des einen Prädicates der Vollkommenheit durch das andere. Eben diese ewige, nie mit sich selbst abschliessende Unruhe aber ist ein echt orientalischer, insbesondere jüdischer und der plastischen Sicherheit und Abrundung des eigentlich Griechischen fremdartiger Zug. Die ganze Natur des Neuplatonismus ist weniger System und Lehre als vielmehr fortwährende Hast und treibende Thätigkeit. Wie die krampfhafte Agonie eines Sterbenden es nie

zum Festhalten einer einfachen Vorstellung bringt, so vertauscht auch hier der Geist immer nur die eine negative Bestimmung des Absoluten mit einer anderen. Als eine mittlere Bezeichnung der Natur des Absoluten aber zwischen der persönlichen der Gottheit und der sachlichen der Ideen tritt hier diejenige des geistigen Wortes oder des λόγος hervor. Der λόγος aber repräsentirt wesentlich die Idee des Geistigen in der Eigenschaft eines Wirkenden gedacht. Insofern nähert sich derselbe der Bedeutung und dem Wesen des Aristotelischen Begriffes der Form an. Die eigenthümliche Unruhe des Neuplatonismus denkt sich das Geistige zugleich in einer Mehrheit verschiedener dem Wesen nach identischer aber in ihrer besonderen Function und Bedeutung sich wechselseitig unter einander ergänzender Gestaltungen, indem sie überhaupt alle verschiedenen Formen des objectiven Idealismus in sich hineinzuziehen und mit einander auszugleichen versucht. Das Geistige in der Welt war durch Plato gefasst worden in dem Sinne eines ruhenden Daseins, durch Aristoteles in dem einer bewegenden Thätigkeit oder Energie, während es endlich im jüdischen Gottesbegriff als eine selbstbewusste einheitliche Persönlichkeit erschien. Im ersten Falle wurde das Geistige als Gedankeninhalt, im zweiten als sich bewegender Denkprozess, im dritten als denkendes Subject bestimmt. Alles dieses Dreifache aber vereinigte sich im Begriffe des Neuplatonischen Absoluten mit einander. Zugleich wurde jetzt die Platonische Lehre von der Weltseele und von der Wiedervereinigung der einzelnen Seele mit dem Absoluten erneuert. Der Neuplatonismus ist das unendliche Streben des menschlichen Geistes nach der Vereinigung mit dem ihm selbst ähnlichen Geistigen der äusseren Welt und der Flucht aus der sinnlichen Hülle des Körpers; dieses Streben selbst aber ist die allgemeine Wahrheit und der höchste Genuss des Lebens; eben deswegen aber wird auch die gewaltsame Abkürzung des Lebens durch den Selbstmord, der namentlich für die Stoiker als eine erlaubte und wesentlich gleichgültige Handlung erschien, — da er zugleich eine unnatürliche Unterbrechung des vorgesteckten Lebensganges des Menschen war, verworfen.

89. Das Verhältniss des Geistigen zum Sinnlichen im Neuplatonismus.

Eine unbedingte und einfache Auseinanderhaltung des Geistigen und des Sinnlichen in der Welt lag aber nichtsdestoweniger keinesweges im Wesen und in der Lehrweise des Neuplatonismus eingeschlossen. Die ganze Lehre vom Sinnlichen enthielt hier in der That einen ähnlichen inneren Widerspruch in sich als bei Plato selbst; jede Abfindung mit der Materie ist für den reinen Idealismus schwer und eigentlich überhaupt unmöglich. Das Sinnliche vereinigt immer die doppelte Eigenschaft in sich des Gegentheiles und des identischen Abglanzes des geistig Vollkommenen. Der Idealismus ist auf der einen Seite geneigt, dasselbe zu verwerfen und von sich zu stossen, während er es auf der anderen wiederum in seiner Nothwendigkeit und Berechtigung anzuerkennen sich genöthigt sieht. Das Geistige selbst wäre zwecklos und mangelhaft, wenn es nicht das Sinnliche als sein Anderes und seine Ergänzung neben sich hätte. Die Aufgabe des Idealismus in Bezug auf das Sinnliche ist daher eigentlich immer diese doppelte, theils dasselbe zu erklären, inwiefern es entspringt aus dem Geistigen, theils dasselbe zu rechtfertigen, inwiefern es hiervon abweicht und sich von ihm unterscheidet. Allem Idealismus zwar liegt an und für sich immer eine Flucht aus dem Sinnlichen oder eine Verwerfung desselben unter einem bestimmten Gesichtspuncte zum Grunde. Aber es sieht sich derselbe zugleich der Consequenz wegen genöthigt, wieder zu ihm zurückzukehren und das Geschäft seiner Auseinandersetzung mit dem Geistigen zu übernehmen. In jedem reinen Idealismus ist deswegen immer ein bestimmter nothwendiger Widerspruch enthalten, da ihm das Sinnliche von einer doppelten durchaus mit einander unvereinbaren Seite erscheint. War es aber für Plato im Allgemeinen die Seite des Unlogischen gewesen, die ihm an den sinnlichen Dingen entgegengetreten war und die ihn zu der Annahme seiner Ideenwelt hingetrieben hatte, so war es dagegen für den Neuplatonismus vielmehr diejenige des moralisch Niedrigen, Feindlichen, Unwahren und Sündhaften, von welcher ihm das Wesen der sinnlichen Natur oder des materiellen irdischen Daseins erschien. Dort war es der logisch-metaphysische, hier aber der ethisch-ästhetische Gesichtspunct, der auf das Sinnliche als solches einen nachtheiligen Schat-

ten fallen liess. Die Materie als solche war dort das Unlogische oder Unvernünftige, hier aber das schlechthin Sündhafte oder Böse. Das allgemeine Motiv der Platonischen Lehre selbst war ein theoretisches oder wissenschaftliches, das des Neuplatonismus dagegen ein persönlich praktisches oder ethisches. Jener wandte sich von der Materie und der ganzen diesseitigen Natur ab, weil sie ihm unbegreiflich erschien, dieser weil sie ihn mit sittlichem Abscheu und Ekel erfüllte. Das Sinnliche aber zu durchgeistigen war der allgemeine Zweck der Neuplatonischen Lehre. Es war im Gegensatz zu dem Prinzipe der Transscendenz vielmehr dasjenige der Immanenz des Geistigen im Sinnlichen, welches den wesentlichen Kern seiner Grundauffassung von der Welt bildete, dieses allerdings nicht in dem Sinne, dass wie bei den Stoikern jenes erstere in der That nur eine andere Benennung für den allgemeinen Einheitscharakter dieses letzteren gebildet hätte, aber doch immer insofern als das letztere die Eigenschaft eines nothwendigen Ausflusses oder einer untrennbaren Inhärenz des ersteren für ihn besass. Der für den Neuplatonismus charakteristische Begriff der Emanation bedingte es aus sich, dass das Geistige in der Welt eigentlich nicht ohne das Sinnliche gedacht werden konnte. Jene fortwährende Beweglichkeit und Unruhe, welche das Subject in seinem Verhältnisse zur äusseren Welt charakterisirte, trug sich auch über auf das Geistige in der Welt rücksichtlich seines Verhältnisses zum Sinnlichen. Das fortwährend verschwimmende Uebergehen des Einen in das Andere ist das Hauptkennzeichen der ganzen Neuplatonischen Weltauffassung. In der Metaphysik des Neuplatonismus giebt sich überall eine doppelte entgegengesetzte Tendenz zu erkennen, einmal die, das Absolute rein darzustellen durch eine fortwährende Abstreifung aller irgendwie einseitigen oder beschränkenden Prädicate desselben, andererseits die, es als den Grund und den substantiellen Träger der ganzen ihm anhaftenden Welt des sinnlichen Scheines festzuhalten und zu behaupten. Die Bewegung des metaphysischen Denkens ist eine ebenso ruhelos zum Absoluten aufsteigende als eine wiederum von ihm herabsteigende. Andererseits aber ist das ethisch praktische Ziel des Neuplatonismus wiederum kein anderes als das der Ueberwindung des materiell Bösen oder des ganzen Elendes und Unglückes der sinnlichen Welt. Auch dieses Ziel aber wird erreicht durch eine fortwährende Flucht oder Zurückziehung der Seele in sich und durch ihre anschauliche Empor-

hebung zum Absoluten. War für die Lehre Platos selbst die scharfe Trennung des Geistigen und des Sinnlichen im Menschen wie in der Welt charakteristisch, so ist dagegen für den Neuplatonismus vielmehr die unausgesetzte feindliche Spannung oder das fortwährende aber fruchtlose Bestreben der endlichen Auseinanderreissung derselben bezeichnend. Der Geist ringt danach, sich zu befreien vom Stoff, der Neuplatonismus ist der letzte entscheidende Todeskampf der ganzen antiken Philosophie. In seiner Auffassung der äusseren Welt sieht er einen geistigen Himmel sich vor ihm öffnen und in seiner Auffassung vom Menschen sucht ebenso die Seele das Band und die Fessel des Körpers von sich zu streifen. Der wissenschaftliche Hauptvertreter der ganzen Neuplatonischen Philosophie aber ist Plotin. Die derselben zur Voraussetzung dienende Vereinigung des Hellenismus und Judaismus war von der einen Seite insbesondere durch den Neupythagoreismus des Numenius u. A., von der anderen aber durch die Theologie des Philo eingeleitet worden. Die allgemeine Anschauung aber von der Herrschaft des geistigen Prinzipes über das sinnliche in der Natur gab sich namentlich später in allerlei läppischen Ausschreitungen als Dämonologie, Hallucination, Theurgie u. dgl. zu erkennen.

90. Die griechische Philosophie bei den Römern.

Der Auflösungsprozess der griechischen Philosophie nahm aber ausserdem noch eine andere Form und Gestalt an in dem gelehrten und vornehm gebildeten Eklekticismus der römischen Welt. Die Römer und die Juden waren gleichmässig die Erben und die Zerstörer des philosophischen Denkens der Griechen. Mysticismus auf der einen, Eklekticismus auf der anderen Seite arbeiteten gleichmässig auf eine Zersetzung des früheren philosophischen Gedankenstoffes hin. Das Verhältniss der Römer zu der Philosophie der Griechen war ein ganz ähnliches als das zu ihrer sonstigen Litteratur, Poesie und Bildung, d. i. ein unselbstständig nachahmendes, vereinigendes und verarbeitendes. Cicero lieferte philosophische Dialoge nach dem Vorbild Platos, die sich zu denen von diesem etwa ähnlich verhalten wie das Epos des Virgil zu jenem des Homer. Der römischen Eitelkeit schmeichelte es, dasselbe in ihrer Sprache leisten zu können als die Griechen. Der Hauptrepräsentant des gelehrten

römischen Eklekticismus aber ist Cicero; die Philosophie wurde hier zu einem Gesprächsstoff der vornehmen und nach griechischer Art gebildeten Welt. Der Eklekticismus aber hat mit dem Mysticismus dieses gemein, dass sich für ihn die bestimmten und scharfen Differenzen der einzelnen Lehrmeinungen mit einander vermischen. Das Interesse beider Richtungen ist auf Ausgleichung und Vereinigung der bestehenden Gegensätze und Verschiedenheiten gerichtet. Der Mysticismus sucht mit dem Gemüth, der Eklekticismus mit dem Verstand alles Gegebene zu einer einfachen Masse des Vorstellens zu vereinigen. Die Neuplatoniker aber lehnten sich vorwiegend an die theoretisch-metaphysische, die Römer an die praktisch-moralische Seite der griechischen Philosophie an. Dort war im Allgemeinen Plato, hier dagegen Sokrates der am Meisten verehrte Philosoph unter den Griechen. Die Philosophie der Stoiker aber war immerhin die dem römischen Geiste am Meisten gemässe. In späterer Zeit aber verlor dieselbe mehr und mehr ihren ursprünglichen steifen und dogmatisch pedantischen Charakter, indem sie in eine einfach nüchterne populäre Sittenlehre nach Art des Sokrates selbst überging. So wie der Neuplatonismus in Absicht der religiösen Gefühlsanschauung, so strebte die spätere griechisch-römische Philosophie in der Fassung des praktischen Moralprinzipes allmählig durch sich selbst der reinen und lauteren Wahrheit des Christenthumes entgegen. Der bedeutendste Philosoph dieser späteren Zeit ist Seneca, in dessen Lehrweise sich im Allgemeinen das ganze Unglück der Leerheit der damaligen gebildeten Welt des Alterthums ausdrückt. Das Leben als solches erschien hier als eine Qual und die Erlösung von demselben durch den Tod als das höchste Glück des Menschen. Die beiden letzten Spitzen und Ausläufer dieser ganzen Richtung aber sind Epiktet und Antonin, welche schon in ihrer verschiedenen äusseren Lebensstellung, der eine ein Sklav, der andere ein Kaiser, die ganze Auflösung der Unterschiede der alten Welt und das Hereinbrechen des neuen Prinzipes der allgemeinen Gleichheit und der Berechtigung der reinen Menschenwürde als solcher in sich darstellen. Ohne den begeisterten Enthusiasmus des Christenthums wird doch hier die allgemeine Nächstenliebe und die Auffassung Gottes als des liebenden Vaters der Menschen als höchstes Prinzip in den Vordergrund gestellt und es bereitet sich sonach auch von dieser Seite aus die antike oder heidnische Welt

für die Aufnahme der neuen erlösenden Wahrheit des Christenthums vor.

91. Die beiden Prinzipien der Religion und der Philosophie in der Geschichte.

Dasjenige, was die Philosophie der späteren Zeit des Alterthumes in allen ihren einzelnen Richtungen vergebens zu erreichen versucht hatte, die Beruhigung des inneren Gemüthes des Menschen durch ein in ihm selbst liegendes Prinzip, dieses wurde von einer andern Seite her in der einzig vollkommenen und genügenden Weise erreicht durch das Christenthum. Das Christenthum, obgleich an sich selbst nicht eine Erscheinung der Philosophie, sondern eine solche der Religion, gehört doch nichtsdestoweniger zu der Geschichte jener ersteren in einer durchaus nothwendigen und integrirenden Weise hinzu. Mit dem Auftreten des Christenthumes ist an und für sich die ganze antike Philosophie mit sich zu Ende gelangt oder in ihrer Bedeutung und Mission für das menschliche Leben entbehrlich geworden. Das Christenthum aber bildet eben deswegen die verbindende Brücke zwischen dem Ende der Geschichte der alten und dem Beginne derjenigen der neueren Philosophie oder es ist dasselbe ebenso sehr der abschliessende Endpunct jener ersteren wie die allgemeine Basis dieser zweiten Periode geworden. Die Geschichte der Philosophie als solcher aber erfährt allerdings hiermit eine gewisse längere Unterbrechung, das Prinzip der Philosophie hatte sich bei deren erstem Beginne im Alterthum getrennt und losgerissen von demjenigen der Religion; für die Gebildeten des Alterthums hatte die Philosophie im Allgemeinen die Stelle und das Bedürfniss der Religion ersetzt; gegenwärtig aber tritt dieses letztere Prinzip wiederum von Neuem mit mächtiger und entscheidender Gewalt in das Leben herein; es beginnt überhaupt diejenige Periode in der Geschichte, welche als die vorwiegend religiöse oder in Rücksicht ihres geistigen Lebensinhaltes beinahe ausschliessend von dem Prinzipe der Religion erfüllte angesehen werden muss. Der Uebergang aber zwischen der ursprünglichen Volksreligion des Alterthums und der neuen allgemein historischen Weltreligion des Christenthums ist wesentlich durch die Vermittelung der Philosophie bedingt und herbeigeführt worden. Bildet einmal die

Religionsanschauung des Christenthums die verbindende Brücke zwischen der Geschichte der antiken und derjenigen der neueren Philosophie, so steht andererseits die antike Philosophie als ein ähnliches Uebergangsglied zwischen der ursprünglichen Religionsanschauung des Alterthums und der neueren des Christenthums in der Mitte. Die beiden Prinzipien der Religion und der Philosophie haben sonach überhaupt in ihrer dominirenden Bedeutung für das menschliche Leben mehrmals in der Geschichte mit einander gewechselt und auch in der neueren Zeitgeschichte selbst ist späterhin wenigstens anscheinend und bis zu einem gewissen Grade das Prinzip der Philosophie wiederum vor demjenigen der Religion in den Vordergrund eingetreten. Durch die Philosophie wird zunächst die antike Religionsanschauung zersetzt und der Boden für das Eintreten der neueren des Christenthums geebnet. Religion und Philosophie standen an sich während der ganzen Zeit des Alterthums in einem schneidenden und unauflöslichen Gegensatze zu einander. Die antike Volksreligion war an sich eine solche, die mit dem Standpunct und dem Bedürfnisse der Philosophie durchaus unvereinbar erscheinen musste. Die Discrepanz dieser beiden Gebiete war hier eine solche, dass es nicht einmal einer eigentlichen feindlichen Bekämpfung und Auseinandersetzung zwischen ihnen so wie in der neueren Zeit bedurfte. Der antike Philosoph hielt es kaum für der Mühe werth, der Volksreligion ausdrücklich feindlich entgegenzutreten oder sie wissenschaftlich zu bekämpfen. Die populäre Religionsanschauung wurde hier ganz unbemerkt durch das philosophische Denken gestürzt und untergraben. Es verstand sich hier beinahe von selbst, dass für den philosophisch Gebildeten der Apparat der religiösen Mythologie nur in dem Lichte eines Systemes von Fabeln erscheinen konnte. Die allgemeine Naivetät des Alterthums liess überhaupt alles Besondere und Eigenartige leicht in wechselseitiger Toleranz neben einander bestehen. Die Philosophie erwuchs hier zuerst von selbst aus der Wurzel der Religion und pflanzte sich späterhin fast ganz allein an die Stelle derselben. In der neueren Zeit dagegen ist der Conflict beider Prinzipe ein bei Weitem heftigerer und mit grösserer Leidenschaftlichkeit geführter gewesen. Denn hier hat alles Particuläre als solches sich keineswegs mehr dieselbe Berechtigung bewahrt als im Alterthum. Jener ganze Prinzipienfanatismus, der die neuere Zeit charakterisirt, war dem Alterthum wesentlich fremd. Daher ging in jener früheren Zeit der ganze Kampf zwischen

Religion und Philosophie ungleich leichter von Statten als hier. Im Christenthum aber trat zuerst eine solche Gestalt und Form des religiösen Prinzipes hervor, welche dem allgemeinen Wesen und Bedürfniss der Philosophie nicht mehr widersprach, sondern die vielmehr als die eigene höhere Wahrheit und Vollendung derselben erschien. Das Christenthum war selbst eine vernünftige oder dem allgemeinen Bedürfniss des menschlichen Geistes als solchen entsprechende Religion und es kann dasselbe insofern als eine höhere Ausgleichung des früheren Gegensatzes der Volksreligion und des Standpunctes der Philosophie angesehen werden. Das Christenthum aber ist überhaupt der Beginn einer vollständig neuen Zeitperiode oder es bildet das Auftreten desselben als solches die bezeichnende Grenze zwischen der antiken und der neueren Aera der Geschichte.

92. Der christliche Idealismus im Verhältniss zu jenem des Alterthums.

Die Philosophie des Alterthums war von der Erklärung des Sinnlichen ausgehend, in ihren Spitzen, Plato und Aristoteles, zu einer mehr geistigen oder idealistischen Auffassungsweise der Welt hingeführt worden. Das Eigenthümliche alles philosophischen Idealismus des Alterthums aber bestand darin, dass er sich vorzugsweise und beinahe ausschliessend auf das Denkprinzip im Menschen gründete. Plato namentlich, der reinste Idealist unter den früheren oder classischen Philosophen des Alterthums, gestand nur dem denkenden Theile der Seele einen Anspruch auf Unsterblichkeit zu. Auch die Natur des jenseitigen Absoluten aber war ihm eine dem begrifflichen Inhalte unseres Denkens conforme. Allerdings aber ist die Erscheinung des Denkens an und für sich die am Reinsten ideale oder geistige im Wesen des Menschen, weil sie auf einer abstrahirenden Erhebung oder Befreiung von der Gesammtheit alles einzelnen oder konkreten Sinnlichen beruht. Der Mensch als denkender bewegt sich in der That in einer ganz anderen höheren und reineren Sphäre des Bewusstseins oder der Anschauung als in der der unmittelbar gegebenen sinnlichen oder einfach diesseitigen Welt. Unser ganzes Seelenleben ist überhaupt ein doppeltes, das sinnliche und das geistige oder das eine, welches an den konkreten Anschauungen der einzelnen Dinge und das andere, welches an den

logischen Begriffen oder Allgemeinheiten derselben seinen Inhalt hat. Immer aber ist doch der Inhalt unseres begrifflichen Denkens selbst erst ein aus der Sphäre der sinnlichen Anschauungen entlehnter, abgeleiteter und abstrahirter. In der Sphäre des begrifflichen Denkens ist doch zuletzt immer nur in einer anderen Form dasselbe enthalten als in der der einzelnen Dinge und der unmittelbaren konkreten sinnlichen Anschauungen. Unser ganzes Denken kommt her aus dem Diesseits und bezieht sich auf dasselbe, indem wir dieses fortwährend nur mit ihm zu erkennen versuchen. Inwiefern also das rein geistige Element der Seele eben nur im Denken als solchem beruht, so hat sie noch nicht die Schranke der Sphäre des Diesseits vollkommen und in Wahrheit überwunden. Auch unser ganzes Denken gehört eigentlich immer noch der Sphäre des sinnlichen oder wirklichen Diesseits an und es ist in ihm als solchem noch keine Anwartschaft oder Hindeutung auf ein anderes hiervon schlechthin verschiedenes Jenseits gegeben. Eine reinere und höhere Auffassung des ganzen idealistischen Prinzipes aber ist diejenige, welche jetzt in der Lehre des Christenthums auftritt oder hier ihre Verwirklichung findet. Das Christenthum ist der wahre und vollendete Idealismus der menschlichen Weltauffassung schlechthin oder es besteht das Charakteristische desselben überhaupt in der unbedingt scharfen und vollkommenen Unterscheidung oder Entgegensetzung des Geistigen und des Sinnlichen wie in der Subjectivität des Menschen so in der Objectivität des ihm gegenüberstehenden äusseren Seins. Das ganze Alterthum ist die Zeit des fortwährenden Ringens nach der sich vorbereitenden Lostrennung dieser beiden Prinzipien von einander. Ueberall aber war hier jede Formulirung des Geistigen sowohl in der Subjectivität als in der Objectivität noch mit einem gewissen Moment oder Zusatz des anschaulich konkreten oder sinnlich diesseitigen Wesens behaftet. Gründete sich bei Plato der Anspruch der Seele auf Unsterblichkeit allein auf die einzelne Erscheinung oder Function des verstandesmässigen Denkens und wurde eben in diese als solche von ihm das rein ideelle oder geistige Wesen derselben verlegt, so war es dagegen für das Christenthum eben nur ihre reine innere Centralität als solche, in welcher das immaterielle oder geistige und eben darum unsterbliche Element im Menschen erblickt wurde. Wie die Subjectivität des Menschen in den einfachen und scharfen Gegensatz der Seele und des Körpers, so zerfiel auch die Objectivität des äusseren Daseins in

denjenigen des reinen geistigen Gottesbegriffes und der von ihm erschaffenen sinnlichen Welt. Der wahre Inhalt und das Verdienst der christlichen Lehre ist eben kein anderer als dieser der unbedingten und scharfen Trennung des idealen und des realen Prinzipes im Dasein überhaupt. Der Idealismus in diesem Sinne des Wortes aber bildet die allgemeine geistige Basis der ganzen Weltanschauung der neueren oder christlichen Zeit. Die charakteristische Formel oder der allgemeine Begriff der Weltanschauung des Alterthums war die des untrennbaren Beisammen oder der engen Vereinigung, diejenige für die der neueren Zeit ist die der scharfen Geschiedenheit und der unbedingten Ueberordnung des geistigen Elementes über das sinnliche. Das Alterthum strebte, die sinnliche Welt zu erklären und zu verherrlichen durch das ihr selbst inwohnende oder ihr seiner Art nach ähnliche Geistige, während für die neuere Zeit das Geistige etwas an sich und seiner Art nach Anderes wird als das Sinnliche und der entscheidende Schwerpunct für sie ausschliessend in jenes erstere in ausgesprochenem Gegensatz zu diesem letzteren fällt. Das Christenthum bricht zuerst vollständig mit der sinnlichen Welt, innerhalb welcher sich der ganze Ideenkreis des Alterthums bewegte. Es war hier zuerst die wirkliche und vollkommene Transscendenz des Geistigen im Gegensatz zu der bisher in verschiedenen Formen festgehaltenen Immanenz desselben, welche das allgemeine und charakteristische Wesen seines Standpunctes bildete.

93. Das christliche Erkenntnissprinzip des Glaubens.

Das Christenthum hat in seiner Eigenschaft als Religion nicht wie die Philosophie das Element des verstandesmässigen Denkens sondern das der inneren Gefühlsahnung oder des Glaubens zur Basis seiner erkennenden Beziehung auf den geistigen Hintergrund der Welt. Auch zu diesem Prinzipe aber hatte die schwärmerische Ekstase oder Mystik des Neuplatonismus schon einen Uebergang gebildet. Der menschliche Geist sucht bald mit dem einen bald mit dem andern seiner natürlichen Kräfte und Organe das Letzte und Innerste der ihn umgebenden Welt zu ergründen. Aller Fortschritt in der Weltgeschichte ist theils ein solcher in dem äusseren Inhalt oder Stoffe des menschlichen Lebens, theils aber auch ein solcher in den für die

Erkenntniss und Bearbeitung dieses Inhaltes in Bewegung gesetzten inneren Anlagen oder Kräften. Alle Erkenntniss der Welt im Alterthum war im Grunde eine Arbeit des harten und strengen scharfsinnigen Denkens des menschlichen Verstandes gewesen. Jetzt aber sind es im Ganzen mehr innerlichere und sanftere Kräfte der Seele, welche zu demselben Zweck in Bewegung gesetzt werden. Eine neue Periode im Leben der Menschheit überhaupt hat begonnen, und so wie in dem Leben des einzelnen Menschen seine verschiedenen Anlagen und Kräfte sich erst successiv und in gewissen bestimmt begrenzten Abschnitten entwickeln, ebenso auch bei dem Leben der Menschheit im Ganzen. Das Alterthum aber ist die erste allgemeine Lebensperiode des menschlichen Geistes überhaupt. Hier fehlte im Ganzen noch das Element der Entzweiung oder der feindlichen gegensätzlichen Spannung beider Seiten oder Hälften der menschlichen Natur, der geistigen und der sinnlichen. Eben wegen dieser unmittelbaren Vereinigung oder des engen Anschlusses beider an einander war das Alterthum im Allgemeinen der in sich befriedigtste und glücklichste Zustand in der Geschichte. Der Gesammtcharakter der neuen Zeit dagegen ist der der Entzweiung oder der sich aus der Sinnlichkeit zurückziehenden Flucht des Geistes in die reine Innerlichkeit seiner selbst. Dieses Prinzip ist wenigstens dasjenige, welches in der allgemeinen geistigen Basis der neuen Zeit, dem Christenthum, seinen Ausdruck findet. Durch das Christenthum wird die Glückseligkeit des Menschen allein auf die reine Innerlichkeit seines Geistes als solchen begründet. Erst im Christenthum trat wieder eine Zeit der wahren und vollen Befriedigung des menschlichen Seelenlebens ähnlich wie im früheren Alterthum ein. Damals aber war diese Befriedigung eine auf die Beherrschung des Sinnlichen durch das Geistige gegründete, während sie hier eine allein auf dem reinen inneren Fürsichsein des letzteren beruhende ist. Die vollkommene Abstraction von der Sinnlichkeit ist es, welche die Basis der allgemeinen Regel und Lebenswahrheit des Christenthums bildet. Schon die alten Philosophen aber hatten im Allgemeinen gelehrt, dass das höchste Glück und die allgemeine Wahrheit des Lebens in der Philosophie oder im Denken beruhe. Der Bruch mit der Sinnlichkeit und der ganzen auf dieser beruhenden Glückseligkeit des Menschen war daher schon hierdurch vorbereitet und eingeleitet worden. Die Nichtigkeit alles Sinnlichen oder Irdischen war

ebenso ein fast allgemeiner Lehrsatz der alten Philosophen gewesen. Aber durch die Philosophie hatte sich eben blos die Decomposition des ganzen früheren antiken Glückseligkeitsideales vollzogen. Das Innere des Menschen mit wirklicher Freude und Seligkeit zu erfüllen war sie selbst noch nicht im Stande gewesen. Es bedurfte hierzu der Eröffnung einer noch anderen Kraft und Quelle in der menschlichen Natur. Nur in der Liebe oder im begeisterten Enthusiasmus für etwas Höheres aber ist immer ein wahrhaftes Prinzip und ein echter Inhalt der menschlichen Glückseligkeit gegeben. Die Philosophie oder das abstracte Denken hatte höchstens die negative Bedeutung eines blossen Trostes im Unglück des Lebens, nicht aber die positive einer wirklichen und selbstständigen Quelle des Glücks. Der Gedanke als solcher war überhaupt die höchste Stufe der Abstraction oder der Verinnerlichung des menschlichen Geistes im Alterthum gewesen. Durch alles Denken vermag der menschliche Geist nicht, sich über das in der Wirklichkeit für ihn Gegebene zu erheben, sondern höchstens nur dasselbe mit ihm zu erkennen und zu gestalten. Der Mensch als Denkender fühlt sich immer noch blos als Glied und Bürger der sinnlichen oder irdischen Welt. Der Glaube als Quelle der Religion aber ist dasjenige Prinzip im Menschen, welches ganz ausschliessend der ahnenden Erkenntniss einer anderen idealen Welt neben der realen des Diesseits zugewandt ist. Dieses Prinzip aber konnte in der That erst dann im Menschen erwachen, nachdem die sinnliche Welt als eine in sich unhaltbare, unser Inneres nicht mehr befriedigende und der Ergänzung durch eine höhere Welt bedürfende erkannt worden war. Das ganze Alterthum war nothwendig als eine Vorbereitung für das Christenthum. Das Christenthum war der Gipfel und der höchste Ausdruck des ganzen Zurückgehens des menschlichen Geistes aus der sinnlichen Aussenwelt in die Innerlichkeit seiner selbst. Der Christ fühlte sich als Bürger nicht mehr der irdischen sondern einer anderen Welt. Der ganze Schwerpunct der menschlichen Welt- und Lebensauffassung wurde hier aus dem Diesseits verlegt in ein anderes geistiges Jenseits. Die Zeit des Auftretens des Christenthums ist die am Reinsten ideale oder geistige Zeit in der Geschichte. Die im Neuplatonismus angebahnte Lostrennung des Geistigen vom Sinnlichen war hier in der That durchgeführt oder vollzogen worden. Der ganze Blick des Geistes hatte sich aus seiner irdischen Umgebung empor-

gerichtet auf das geistige Jenseits. Das Christenthum bildet hierdurch die wichtigste Epoche in aller Weltgeschichte überhaupt, indem es sich von jetzt an um die Begründung eines neuen Verhältnisses des geistigen und des sinnlichen Prinzipes als zweier an sich getrennter und von einander verschiedener Hälften im Menschen handelt.

94. Das Element des Wunderbaren im Christenthum.

Das Christenthum unterscheidet sich von jeder anderen Religion zunächst durch das mit vollkommener Schärfe durchgeführte Prinzip des geistigen Monotheismus. In seiner Eigenschaft einer mit vollkommener Consequenz durchgeführten geistigen Weltansicht aber kann dasselbe in der That auch mit der ganzen Natur und Einrichtung eines philosophischen Systems in Vergleichung gestellt werden. Von den drei christlichen Prinzipien, dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe, enthält das eine die Lehre vom Erkennen, das zweite die vom Sein, das dritte die vom Handeln in sich. Der philosophische Gehalt der früheren Religion des Alterthums aber war überall nur ein geringer. Die Lehre des Christenthums war von der Art, dass sie vom Standpuncte der Philosophie anerkannt, beurtheilt und begriffen werden konnte. Der Glaube im Sinne der christlichen Lehre war selbst ein wesentlich anderes Element als dasjenige Prinzip, welches sonst das Fundament aller übrigen Religionsanschauung in der Geschichte bildet. Alle Religion unterscheidet sich von der Philosophie dadurch, dass sie dem Bewusstsein des Menschen mit einem bestimmten gegebenen Inhalte von Dogmen und Ueberlieferungen gegenübertritt. Die Substanz oder die reale Grundlage einer jeden Religionsanschauung ist an und für sich immer eine Erzählung, welche einen gewissen erklärenden Aufschluss über die Entstehung der den Menschen umgebenden Dinge in sich enthält. Eine jede Religionsansicht nähert sich in dieser ihrer äusseren Einkleidung insofern weniger dem wissenschaftlichen Gebiet der Philosophie als vielmehr dem der Geschichtsdarstellung an. Die Historie aber erzählt uns immer nur dasjenige, was innerhalb der Sphäre des menschlichen Lebens und der Erinnerung von demselben vor sich gegangen ist. Die Religion aber ist gewissermaassen immer eine Metaphysik in der Form der Geschichte.

Auch sie aber giebt uns immerhin nicht so wie die Philosophie Gedanken, sondern Thatsachen, die von ihr als unmittelbar gewiss oder glaubwürdig hingestellt werden. Die Gedanken, welche die Religion in sich einschliesst, finden wenigstens ihre Stütze und ihren Halt immer an dem Thatsächlichen, in welchem sie uns gegenübertritt. Dieses Thatsächliche als solches aber hat näher immer die Eigenschaft eines Wunderbaren oder eines Derartigen, welches den gewöhnlichen Bedingungen und Gesetzen des natürlichen Geschehens widerspricht. Dieses Wunderbare aber kann an und für sich nur insolange geglaubt werden als seine natürlichen Bedingungen selbst nicht hinlänglich erkannt oder durchforscht worden sind. Durch die Philosophie wurde der naive Glaube des früheren Alterthums an die Wunder der Mythologie erschüttert. Der reine philosophische Gehalt des Christenthums aber ist die Lehre des geistigen Monotheismus, die als solche nichts Wunderbares oder den natürlichen Bedingungen des Daseins Widersprechendes in sich enthält. Die christliche Religion aber unterscheidet sich rücksichtlich ihres äusseren Entstehungscharakters von der früheren Volksreligion des Alterthums namentlich auch dadurch, dass sie als das Eigenthum und die Lehrweise einer bestimmten einzelnen durch ihren geistigen und sittlichen Werth schlechthin hervorragenden historischen Persönlichkeit auftritt, während jene an und für sich ein natürliches und in seinem Ursprunge unbekanntes Eigenthum des Volksgeistes überhaupt war. Eigentliche Religionsstifter aber waren im ganzen Alterthum, wenigstens bei den Griechen und Römern, nicht aufgetreten. Unter allen grossen welthistorischen Ereignissen aber sind immer die entscheidendsten und in durchgreifendster Weise Epoche machenden diejenigen gewesen, welche in der Aufstellung irgend eines neuen grossen religiösen Prinzipes bestanden haben. Keine andere Gattung historischer Persönlichkeiten kann sich in ihrem allgemeinen Werth und ihrer Bedeutung derjenigen der Religionsstifter, eines Moses, Christus, Muhammed, Luther oder Confucius an die Seite stellen. Die Religion ist entschieden der wichtigste und tief greifendste Hebel im ganzen geistigen Leben der Völker gewesen. Gerade die christliche Religion aber hat rücksichlich der Person ihres Stifters das Eigenthümliche, dass ihr dieselbe zugleich als absolutes sittliches Tugendideal und als eine der Gottheit selbst ähnliche oder verwandte Natur gilt. Diese beiden Momente oder Attribute werden von

keiner anderen grossen historischen Religion mit der Person ihres Stifters verbunden. Ueberall sonst ist der Religionsstifter ein blosser Prophet oder ein einfacher menschlicher Verkündiger der göttlichen Wahrheit und ein Lehrer der Tugend. Jede andere Religion ist eine blosse Doctrin oder Lehre, während das Christenthum allein sich als die in der Person seines Stifters lebendig gewordene oder in thatsächlicher Wirklichkeit auf die Erde herabgestiegene göttliche Wahrheit selbst giebt. Hier also hat die Person des Urhebers der Religion eine noch ganz andere und höhere Bedeutung als sonst. Eben hierin aber ist zugleich ein bestimmtes Moment des Wunderbaren oder des über die gewöhnlichen Bedingungen des Lebens Hinausreichenden im Christenthume gegeben. Der Glaube an Gott fällt hier gewissermaassen zusammen mit dem an die göttliche Natur der Persönlichkeit des Religionsstifters selbst. In Rücksicht seines blossen geistig philosophischen Gehaltes als gereinigter oder vollkommener Monotheismus wäre das Christenthum nicht die absolute und weltüberwindende Religion geworden, als die es sich in der That in der Geschichte gezeigt hat. Jenes Element des Wunderbaren also kann für das Verständniss der ganzen innern Natur des Christenthums überhaupt nicht entbehrt werden und es tritt eben nur durch dieses dasselbe als eine von allen bisherigen Lehren oder Theorieen schlechthin verschiedene Erscheinung in der Geschichte auf.

95. Der Begriff des Christenthumes als der absoluten geistigen Wahrheit in der Geschichte.

Der ganze Begriff des Christenthums ist mit der Person und dem Lebensschicksal seines Stifters zu einer untrennbaren Einheit verbunden. Die Lehre des Sokrates und die des Muhammed kann allenfalls getrennt werden von der Person ihres Urhebers. Zwar hat auch jener für seine Ueberzeugung den Tod zu erleiden gehabt und es hat auch dieser im äusserlichen Kampfe seine Lehre zum Siege in der Welt gebracht. Aber die Hinrichtung des Sokrates war doch immer nur ein Ereigniss von rein persönlicher oder privater Bedeutung und Muhammed war rücksichtlich seiner äusseren Lebensstellung ein Staatsmann und Feldherr wie irgend ein anderer. Der Tod Christi am Kreuz aber hat die Bedeutung einer die

Menschheit überhaupt rettenden und erlösenden That. Das Christenthum als solches ist nicht blos Lehre, sondern auch Begebenheit oder eine heroische That. Der gewaltsame Tod des Sokrates war für seine sonstige historische Lebensstellung nicht nothwendig oder wesentlich, wenn er auch immerhin einen bedeutungsvollen und charakteristisch ergänzenden Abschluss seiner ganzen übrigen geistigen Thätigkeit bildet. An die Persönlichkeit Muhammeds aber knüpft sich ein besonderes ethisches Interesse überhaupt nicht an. Seine allgemeine Eigenschaft als Religionsstifter wurde gewissermaassen beeinträchtigt und in den Schatten gestellt durch diejenige des Volkshelden einer bestimmten einzelnen Nation. An persönlicher Sittenreinheit aber ist dem allgemeinen Lebensideale der neuen Zeit, Christus selbst, aus dem Alterthum keiner so nahe getreten als Sokrates. Die ganze Stellung des Sokrates aber war doch immer nur die eines blossen Weisen der menschlichen oder diesseitigen Welt und es war an und für sich auch nicht die Wärme des religiösen Gefühles, sondern der strenge und nüchterne wissenschaftliche Begriff das ihn beherrschende geistige Element. Christus aber bildet in seiner persönlichen Stellung zunächst die höchste und absolut vollkommene sittliche Spitze des Menschengeschlechtes überhaupt. Hier erscheint der reine Begriff der Gattung in vollkommener Befreiung von aller Besonderheit der Individualität. Das Vollkommene des Menschlichen, welches sonst nur durch die Werke der Kunst und der Poesie zu erfassen und darzustellen versucht wird, dieses war hier in seiner höchsten Gestalt lebendig geworden oder in den Kreis der Wirklichkeit hereingetreten. Der ganze Glanz der antiken Kunst musste erbleichen vor der Höhe des jetzt erreichten menschlichen Ideales. Das Ideale oder Vollkommene hatte aufgehört, etwas Jenseitiges und Eingebildetes zu sein und war zu einem Wirklichen oder Diesseitigen geworden. Christus hatte durch seine Persönlichkeit gezeigt, dass das absolute sittliche Ziel oder ideale Sollen des Menschen wirklich erreicht werden konnte. Die Moral hatte aufgehört, eine blosse trockene und abstracte Regel zu sein, indem sie in einer bestimmten Persönlichkeit ein wirkliches und lebendiges Vorbild gefunden hatte. So sehr auch Sokrates in seinem sittlichen Wesen von seinen Schülern geliebt und bewundert werden mochte, so wenig konnte doch seine im Uebrigen scharf ausgeprägte, originelle und selbst barocke Persönlichkeit Anspruch darauf erheben, als die reine Incarnation oder absolute und indivi-

dualitätslose Erscheinung des sittlichen Prinzipes zu gelten. Die ganze Persönlichkeit Christi aber ist eben nichts als das reine und durchsichtige Gefäss des absoluten sittlichen Ideales als solchen. Diese ganze Persönlichkeit hat daher im Allgemeinen die Eigenschaft des höchsten und vollendetsten sittlichen Kunstwerkes der menschlichen Natur. Indem aber der sittliche Werth des Menschen sich zugleich zu erkennen giebt in Handlungen oder Thaten, so ist es zugleich die schlechthin höchste That in der Geschichte, welche Christus durch seinen freiwilligen Tod ausgeführt oder vollbracht hat. Hierdurch erscheint Christus selbst in dem Lichte eines Heroen und eines geistigen Herrschers oder Königes der Welt. Ein neues Reich oder eine neue Weltherrschaft ist es, die mit ihm auf der Erde beginnt. Eben nur hierdurch aber gewinnt das Christenthum auch äusserlich den Charakter einer wirklichen Macht in der Geschichte. Das persönliche Element im Christenthum als solches war durchaus der nothwendige Träger und die untrennbare äussere Form seines reinen geistigen Inhaltes. In der ganzen Lehre und Erscheinung des Christenthums verbindet sich eine Mehrheit anderer allgemeiner und wichtiger Momente des Lebens mit einander. Das Christenthum ist bei seinem Auftreten der absolute, schlechthin und in der vollkommensten Weise allein aus sich selbst befriedigende Inhalt des menschlichen Lebens. In ihm als solchem ist Alles enthalten, was zu der vollen Wahrheit und Glückseligkeit des menschlichen Daseins hinzugehört. Das Christenthum allein tritt in die Stelle des ganzen reichhaltigen und mannichfach gegliederten Lebensinhaltes des Alterthums ein. Die getrennten Richtungen des wissenschaftlich-philosophischen, des künstlerisch-poetischen, des eigentlich religiösen, selbst des gesellschaftlich-politischen Inhaltes, die in der ältesten Wurzel des antiken Volkslebens, der natürlichen Religion oder Mythologie, noch ungesondert bei einander gelegen hatten, diese laufen zuletzt wiederum im Christenthum als in einem höchsten vereinigenden Brennpunct mit einander zusammen. Die Menschheit hat hierin in der That einen einfachen Stützpunct und Rettungsanker ihres ganzen Daseins gefunden. Das Christenthum ist die an und für sich absolute Wahrheit des Lebens, welcher nach keiner Seite hin etwas gebricht und die für sich allein alles Andere zu ersetzen vermag.

96. Das Christenthum und die Weltgeschichte.

Das Christenthum in seiner Eigenschaft einer absoluten Wahrheit des menschlichen Lebens steht an und für sich mit dem allgemeinen Begriff der Weltgeschichte als einer zusammenhängend fortschreitenden Weiterentwickelung dieses letzteren in einem gewissen wenigstens anscheinenden Widerspruch. An allgemeiner menschlicher Wahrheit und Bedeutsamkeit mindestens kann dem Christenthum aus dem ganzen Umfange der Weltgeschichte nichts Anderes an die Seite gestellt werden. In ihm ist entschieden die schlechthin höchste und entscheidende Richtschnur alles weiteren menschlichen Lebens gegeben. Mit dem Auftreten des Christenthums war die Menschheit auf die Basis ihrer eigenen allgemeinen Wahrheit oder Bestimmung gestellt worden. In aller späteren und noch weiter kommenden Veränderung des menschlichen Lebens ist das Christenthum als solches die unbedingte und schlechthin bleibende Grundlage. Diejenige Ansicht von der Weltgeschichte also ist eine unzureichende oder falsche, welche in ihr einen fortwährenden Prozess der Negation oder Aufhebung des einen Prinzipes und der einen Entwicklungsstufe des Lebens durch die andere erblickt. Eine höhere Wahrheit für das Leben als die des Christenthums kann überhaupt nicht aufgefunden werden. Das Christenthum kann in dieser seiner schlechthin hervorragenden Stellung durch etwas Anderes weder erreicht noch überschritten, sondern es kann höchstens nur in seiner Bedeutung weiter entwickelt und mit dem Umfange des übrigen menschlichen Lebensinhaltes in ein genaueres und innigeres Verhältniss eingeführt werden. Das Suchen des menschlichen Geistes nach einer unbedingten und höchsten Wahrheit des Lebens hat mit der Erscheinung des Christenthums sein Ende erreicht. Gewissermaassen also hat schon hierin die Weltgeschichte ihren höchsten Gipfel erstiegen. Ausserdem aber ist auch das Christenthum nicht das einzige derartige schlechthin bleibende und unvergängliche Moment des menschlichen Lebens in der Geschichte. Dass alles Spätere in der Geschichte als solches das in seinem Werth Höhere und Vollkommenere sei als das Frühere, diese Ansicht beruht auf einer durchaus einseitigen und unberechtigten Abstraction von dem Wesen aller Entwickelung des historischen Lebens. Keine Kunstgestaltung aus irgend einer späteren Zeit kann sich an

reinem Adel der geistigen Formvollendung derjenigen des griechischen Alterthumes an die Seite stellen. Hier ist in gewissem Sinne das Höchste dieses ganzen Gebietes schon damals, in jener frühen Zeit der Weltgeschichte, aufgefunden und festgestellt worden. Für uns selbst aber in der neuen Zeit liegen die wahren Ziele und Ideale des Lebens nicht blos vor uns in der kommenden Zukunft, sondern gewissermaassen auch hinter uns in der früheren Vergangenheit der Geschichte. Die wahren Gipfel des Vollkommenen aller einzelnen Gebiete des menschlichen Geistes werden im Gegentheil immer gleich zu Anfang oder in gewissen frühen Epochen der Weltgeschichte erstiegen. Keine Anschauung von der Kunst ist an sich vollkommener als diejenige der Griechen und keine Gestaltung der Religion höher als diejenige des ursprünglichen Christenthums. Der geistige Inhalt oder das substantielle Wesen dieser beiden Gebiete mag im Laufe der Geschichte ein weiter ausgedehnter und zusammengesetzterer geworden sein als zu Anfang: aber das allgemeine Prinzip oder die reine Form derselben tritt uns aus jenen frühen Epochen immer in leuchtender und unvergänglicher Klarheit entgegen. Der geistige Kern oder das allgemeine Prinzip einer Sache aber ist überall dasjenige, was zuerst aufgefunden werden muss oder auf dessen Feststellung sich zu Anfang in einer bestimmten Epoche der Geschichte die ganze Thätigkeit des menschlichen Geistes richtet. Alles spätere Leben in der Geschichte ist reichhaltiger, mannichfacher und zusammengesetzter als das frühere. Das ganze Leben des Alterthums aber war erfüllt von dem Prinzipe der Kunst, das der darauf folgenden Epoche von demjenigen der Religion. In beiden Zeitaltern war es etwas durchaus Einfaches, Reines und in sich Geschlossenes, was das menschliche Leben mit sich erfüllte. Das Alterthum und die Zeit des Auftretens des Christenthums waren die beiden eigentlich oder specifisch idealen Epochen in der Geschichte der Menschheit. Dort war die Idee der Kunst, hier die der Religion das allgemeine bewegende Element und Motiv des Lebens. Wie aber das geistige Leben des einzelnen Menschen sich zuerst in der Kindheit und Jugend in einer Sphäre der reinen Idealsanschauung bewegt und erst dann in dem reiferen männlichen Alter sich mit dem reicheren konkreten Inhalte der Wirklichkeit zu berühren anfängt, ebenso schreitet auch die Geschichte der Menschheit im Ganzen von dem Leben im Ideal zu dem in dem reicheren Inhalte des wirklichen oder konkreten Da-

seins fort. Die Ideale der Jugend aber sind die Richtpuncte und Leitsterne für alle fernere Entwickelung des menschlichen Lebens und es ist in dieser Beziehung insbesondere die vollendete religiös-sittliche Wahrheit des Christenthums, welche für alle spätere Geschichte die entscheidende und bedingende Grundlage bildet.

97. Das Christenthum und die Theologie.

Das Christenthum aber unterliegt bei seinem Eintreten in die Weltgeschichte zugleich in sich selbst einer gewissen weiteren historischen Entwickelung. Diese weitere Geschichte des Christenthums aber ist in einem gewissen Sinne sogar identisch mit dem weiteren Verlaufe der Weltgeschichte selbst. Zwar ist es an sich nicht der Kern, aber doch die äussere Gestalt und Form des Christenthums, welche im Zusammenhang mit dem Fortschritt der Geschichte einer weiteren Veränderung unterliegt. Jedenfalls aber entwickelt sich das Christenthum fort mit dem übrigen Leben und seine Entwickelung ist gewissermaassen der innerste Nerv der ganzen Entwickelung dieses letzteren selbst. Das Christenthum ist durchaus etwas, was auch unserer eigenen Zeit noch als ein mitlebendes und fortwirkendes Element angehört. Der Kampf des Christenthums mit dem an und für sich Bösen in der Welt, welchem es selbst als das schlechthin Gute entgegengesetzt ist, ist auch jetzt noch nicht zu Ende geführt. Ist das Christenthum gleich an sich selbst allerdings die höchste Wahrheit des menschlichen Lebens, so muss es sich doch ausserdem noch mit allem Anderen, was sonst zu diesem letzteren gehört, in ein bestimmtes Verhältniss setzen. Dieser Prozess der Einführung des Christenthums in die ganze weitere Wirklichkeit des menschlichen Lebensinhaltes ist die allgemeine Aufgabe der Geschichte der neuen Zeit. Diese neuere Zeit hat darum überhaupt von Anfang an etwas Bestimmtes, welches die allgemeine und bleibende Grundlage des ganzen sonstigen Aufbaues ihrer Cultur bildet. Obgleich aber das Christenthum an sich die specifische Differenz der ganzen neueren Zeitgeschichte und sein Hervortreten der entscheidende Anfang für das Hereinbrechen derselben ist, so ist es doch zunächst und unmittelbar genommen der gegebene Culturinhalt des Alterthumes selbst, mit welchem dasselbe in eine gewisse Berührung eintritt. Der

ganze Weltgang des Christenthums gliedert sich im Allgemeinen in die drei Stufen der ersten Erscheinung desselben bei den Juden, seiner weiteren Ausbreitung und Vervollkommnung bei den Griechen und Römern und endlich seiner tieferen und innerlicheren Erfassung bei den neueren germanischen Völkern oder in Rücksicht seiner äusserlichen geistigen und wissenschaftlichen Gestalt in die apostolische, die patristische und die scholastische Zeit. Ueberall hat auf jeder dieser drei Stufen das Christenthum mit einem anderen ihm an und für sich fremden und feindlichen Element zu ringen, bei den Juden mit ihrer älteren national-religiösen Tradition, bei den Griechen mit ihrer ursprünglich auf einem vollkommen verschiedenen Prinzip beruhenden geistigen Bildung und bei den germanischen Völkern mit der ganzen Härte und Sprödigkeit eines ausserhalb der historischen Cultur stehenden kräftigen und urfrischen Naturells. Das Christenthum nahm der Reihe nach eine orientalisch-jüdische, griechisch-römische und neuere germanische Form und Gestalt an. Zuerst hatte es sich losgerissen von dem beschränkten und exclusiven Standpunct des Judenthums, dann hatte es sich zu verbinden mit der freieren und umfassenderen geistigen Weltbildung der Griechen und endlich wurde es in seinem wahrhaften Werthe verstanden und zur Geltung gebracht durch die Kraft und Tiefe des ihm innerlich congenialen Geistes der germanischen Völker. Das Christenthum erschien bei seinem Auftreten im Auge der Welt als eine blosse Secte wie eine andere. Das Specifische und Hervorragende desselben konnte nur durch seinen Kampf mit der äusseren Welt zur Anerkennung gelangen. Durch diesen Kampf aber erstarkte zugleich die Lehre und der geistige Inhalt des Christenthumes in sich selbst, indem dieselbe eben hierin einen weiteren Umfang und eine bestimmtere oder festere Form gewann. Die Ausbildung der christlichen Dogmen war erst eine Folge dieser Berührung des einfachen Kernes der Lehre mit dem Inhalte der übrigen Welt. Das Bedürfniss der philosophischen Speculation aber fand in den Lehren des Christenthums ein ganz anderes Feld oder Gebiet als bisher. An die Stelle der früheren Philosophie war jetzt die Wissenschaft der Theologie oder des speculativen Begreifens der Lehren des Christenthumes getreten. Diese christliche Theologie fand ihre Begründung in der Patristik oder der Lehre der Kirchenväter. Das Christenthum, welches an sich selbst nur Religion gewesen war, wurde hierdurch Wissenschaft und philosophisches System. Des-

wegen wird durch dasselbe sogleich der Faden der philosophischen Gedankenentwickelung wiederum aufgenommen und an einem neuen Object weiterhin fortgesetzt. Die Theologie als solche aber oder das philosophische Gestalten und Begreifen religiöser Ueberlieferungen und Lehren war überhaupt keine neue Erscheinung in der Geschichte, indem auch die Entwickelung der griechischen Philosophie selbst von der früheren Theologie des Orpheus und seiner Genossen ihren ersten Ausgang genommen hatte. Die Speculation über das Göttliche bildet wie den ersten Anfang, so das letzte abschliessende Ende der Geschichte der griechischen Philosophie. Ausgehend von dem Versuche des Begreifens des persönlich oder subjectiv Geistigen in der Welt wird die Philosophie zuletzt wiederum dahin geführt, in der vollkommenen geistigen Persönlichkeit der Gottheit allein die Lösung des ganzen Problemes der Welt und des menschlichen Lebens zu erblicken.

98. Das Christenthum in seinem Zusammenhange mit der Culturentwickelung des Occidentes.

Das Christenthum war an sich das Product und der vereinigende Abschluss des ganzen Gährungsprozesses der geistigen Ideen des Alterthumes im Occident und im Orient. Seine Natur ist die einer höheren universell menschlichen Wahrheit, die ausserhalb der engen Grenze jeder einzelnen nationalen Besonderheit steht. In der Wahrheit des Christenthumes sind gewissermaassen die Gegensätze des Griechenthums und des Judenthumes, des Occidentes und des Orientes, aufgehoben und mit einander vereinigt. Im Christenthum athmet wieder wie in allem Griechischen ein heller, klarer und durchsichtiger Geist, der sich aber zugleich mit der inneren Gefühlstiefe des Orientes verbindet. Nichtsdestoweniger ist es doch in bestimmter und hervorstechender Weise der Culturkreis des Abendlandes, welcher den Träger und die Stätte für die weitere Entwickelung und Ausbreitung des Christenthums bildet. Der Orient im Ganzen und Grossen weist das Christenthum als etwas ihm Fremdartiges von sich ab. Das Christenthum ist in der ganzen neueren Zeit die allgemeine specifische Differenz und selbst in gewissem Sinne die Kriegsfahne des Occidentes gegenüber dem Orient. Der Orient selbst, die allgemeine Mutter aller Religionen, ist aller-

dings auch die Wiege des Christenthums gewesen. Aber in diesem letzteren gerade gewinnt der Occident seine neue Stärke und eine zweite Begründung seiner eigenen Selbstständigkeit gegenüber dem ganzen schwärmerischen, trüben und wüst phantastischen Wesen des Orientes. Seiner nächsten und bezeichnendsten Bedeutung nach also ist das Christenthum anzusehen als eine specifisch im Culturkreise des Occidentes wurzelnde Erscheinung, welcher späterhin als ein ähnliches orientalisches Lebensmoment die Religionsgestalt des Islam gegenübertritt. Immerhin also ist die Stellung des Christenthumes in der Weltgeschichte zunächst noch eine einseitige und es ist der thatsächlichen Wirklichkeit nach noch keinesweges die Stellung einer allgemeinen Weltreligion, welche von ihm eingenommen wird. Für die neueren Völker des Abendlandes aber ist das Christenthum das allgemeine sie zu einer bestimmten Gleichartigkeit der Cultur und der ganzen Lebensinteressen vereinigende Band. Der Occident aber ist in der That der eigentliche Träger des ganzen Prinzipes der allgemeinen oder wahrhaft menschlichen Cultur. So wie das endliche Resultat der alten Geschichte eine Ueberwindung des Orientes durch den Occident und ein Eindringen der höheren und vollkommneren Cultur dieses letzteren in jenen ersteren war, ebenso geht auch in der neueren Zeit die ganze orientalische Cultur einer ähnlichen Ueberwindung und Aufhebung durch diejenige des Occidentes entgegen. Die ganze Weltgeschichte muss zuletzt unter dem Gesichtspunct eines fortwährenden Kampfes oder einer mannichfaltigen Wechselbeziehung zwischen diesen beiden allgemeinen Abtheilungen oder Sphären der Cultur, der einen des Occidentes und der anderen des Orientes aufgefasst werden. An der durch das Christenthum bewirkten geistigen Regeneration des Menschengeschlechtes nimmt zunächst nur der Occident Antheil. Ueberhaupt beginnt jetzt wiederum nach der am Schlusse des Alterthums eingetretenen Fusion der einzelnen Culturgestalten und Volksgeister sich eine neue Abscheidung einzelner selbstständiger Sphären und Glieder des historischen Lebens vorzubereiten. Das Alterthum strebte in seinem Schlusse einer Aufhebung aller gegebenen einzelnen Kreise und Besonderheiten des Lebens entgegen. Das Christenthum aber erschien damals in der That als der Abschluss der Weltgeschichte, während es vielmehr erst der Beginn einer neuen und höheren Periode derselben war. Das Christenthum aber hatte mit der ganzen Kunst und Lebensanschauung der Griechen in der That die charak-

teristische Haupteigenschaft einer festen klaren Form und eines in sich selbst beruhigten geistigen Lebensinhaltes gemein. Es lag in der That etwas in ihm, was dem ganzen hastigen, wilden und glühend sinnlichen Wesen des Orients specifisch entgegengesetzt war. Der im römischen Kaiserreich aufgehobene Gegensatz abendländischer und morgenländischer Cultur und Weltanschauung wurde jetzt von Neuem zum Leben erweckt. Die höchste Wahrheit des Menschengeschlechtes geht aus dem Zusammenfallen und der Ausgleichung des Gegensatzes dieser beiden allgemeinen historischen Culturspharen hervor. Im Christenthum aber wird sich in der That der Occident seines ganzen eigenen höheren, klareren und vernunftmässig geordneteren Wesens gegenüber der Rohheit des Orientes in einer tieferen und vollkommneren Weise bewusst. Die christliche Weltanschauung ist eine höhere Fortsetzung der früheren hellenischen; in beiden ist eine bestimmte Seite und ein gewisses nothwendiges Moment des allgemeinen und reinen Begriffes des Menschlichen überhaupt enthalten. Das Christenthum gehört im Wesentlichen der occidentalischen Seite der Menschheit als ein integrirendes Moment ihrer Entwickelung an. Aller reine und vollkommene Idealismus der menschlichen Natur findet theils im Hellenismus, theils im Christenthum seinen höchsten und specifischen Ausdruck. Im ganzen Orient ist der Geist des Menschen der abhängige Sklave seiner sinnlichen Natur; die geordnete Beherrschung der letzteren durch ihn aber ist es, welche den besonderen Charakterzug und das specifisch Höhere alles occidentalischen Wesens bildet.

99. Der Gnosticismus.

Das Christenthum konnte in seiner Eigenschaft eines unbedingt neuen und höheren Lebensinhaltes nicht sofort und ohne Weiteres zur allgemeinen Anerkennung in der Welt gelangen. Der menschliche Geist ist zu jeder Zeit gewöhnt, mit den gegebenen und überlieferten Elementen seines Vorstellens zu rechnen und es bereitet sich überall nur schwer und mühsam ein vollständiger Bruch mit einem ganzen historischen Vorstellungskreise vor. Das Christenthum, das an sich etwas schlechthin Anderes war als der ganze gegebene Kreis der religiösen Vorstellungen der damaligen Welt, wurde zunächst nur aufgefasst als ein einzelnes Element oder als eine be-

sondere Gestalt innerhalb dieses letzteren selbst. Das Specifische eines jeden neuen und grossen Prinzipes wird in der Regel eine längere Zeit hindurch von der Menge verkannt; dasjenige, was an sich etwas vollkommen Neues ist, erscheint zunächst nur als eine Fortsetzung und Weiterbildung von etwas anderem schon Gegebenem. Im Christenthum überhaupt war man zuerst nur geneigt eine andere Form und höhere Fortbildung des jüdischen Religionsprinzipes zu erblicken. In der jüdischen Messiasidee insbesondere schien das Christenthum als eine höhere Entwickelungsstufe von Anfang an vorgebildet gewesen zu sein. Der Umfang aller Religionsvorstellungen schien überhaupt in der Dreiheit des Heidenthums, Judenthums und Christenthums enthalten zu sein. Ehe das Christenthum dazu gelangte, für sich allein als die unbedingte und höchste Wahrheit des Lebens angesehen zu werden, musste es sich dem Versuch einer Ausgleichung mit den anderen schon bestehenden Religionsformen unterwerfen. Dieser Versuch erfolgte in der Erscheinung des Gnosticismus, welche als der allgemeine Ausdruck des geistigen Gährungsprocesses der damaligen Zeit angesehen werden kann. Die allgemeine Wurzel dieses Standpunctes war der Neuplatonismus, jedoch modificirt durch das Hinzutreten des Christenthumes, sowie des eigentlich religiösen Elementes überhaupt. Das Prinzip des γνῶσις bedeutete die unmittelbare Erkenntniss der Gottheit auf dem Wege der Ekstase in der Weise des Orientes. Das mystisch anschauliche Element der orientalischen Religionsvorstellungen aber tritt hier entschieden in den Vordergrund vor dem begrifflich-philosophischen der griechischen Lehren im Neuplatonismus. So wie sich der Geist der jüdischen Religion im Neuplatonismus mit der griechischen Philosophie, so suchte er sich im Gnosticismus mit den übrigen Religionsvorstellungen des Orientes auszugleichen und in ein Verhältniss zu setzen. Das allgemeine Interesse des Gnosticismus war gewissermaassen ein geschichtsphilosophisches, d. i. ein auf die Begründung des Christenthumes als der letzten Stufe einer ganzen Reihe von Emanationen oder von leiblichen Offenbarungen der Gottheit in der Geschichte gerichtetes. Christus war der Abschluss der Weltgeschichte, ebenso wie Adam, die erste Incarnation der Gottheit, den Anfang derselben gebildet hatte. Das Christenthum wurde hier gerechtfertigt und begründet nicht sowohl an sich oder in Rücksicht seines absoluten geistigen Werthes als vielmehr nur in der Eigenschaft als Vollendung und thatsächliche Erledigung

der ganzen Aufgabe des bisherigen Prozesses der Geschichte. Das Hauptinteresse lag hier eigentlich immer darin, das Alte oder die ganze frühere Tradition und Geschichte zu rechtfertigen und sie als eine nothwendige Vorbereitung für die neue und höhere Wahrheit des Christenthums hinzustellen. Der Gnosticismus ist insofern wesentlich anzusehen als eine Reaction des ganzen Ideenkreises der alten Welt gegen die neue Lehre des Christenthums, indem hier diese letztere selbst nur als die in seinem eigenen Schoosse getragene höchste Vollendung des Menschengeschlechtes erscheint. Der Nerv der gnostischen Weltanschauung ist die Auffassung des Christenthumes nicht als eines specifisch neuen Prinzipes, sondern nur als der höchsten Vollendung des ganzen Entwickelungsprozesses der bisherigen Welt. Beim Neuplatonismus aber war das allgemeine Motiv wesentlich das einer sehnenden Erhebung und Vereinigung des Menschen mit dem Absoluten der Gottheit. Hier dagegen handelte es sich vielmehr um eine Erklärung und Ableitung des ganzen Entwickelungsprozesses der Menschen durch ein angenommenes Herabsteigen der Gottheit in die menschliche Natur selbst. Die Geschiedenheit des persönlichen Gottesbegriffes von dem der Welt war an sich die allgemeine Voraussetzung der gnostischen Lehre; diese Geschiedenheit aber wurde fortwährend aufgehoben durch das sich von sich selbst herablassende Uebergehen der Gottheit in die Natur des Menschen. Die Ueberwindung der Materie aber als des an sich selbst Bösen oder der Gottheit Feindlichen war es, um welche es sich in dem ganzen Prozesse der Geschichte handelte. Diese Ueberwindung aber vollzieht sich zuletzt in Christus; das geistige Prinzip der Gottheit taucht mit Adam in das physische der Materie herab, um nach einer Reihe von Aeonen in Christus wiederum in seiner reinen Vollendung zu sich selbst zurückzukehren. Das Verhältniss des Geistes zur Materie bildet auch hier den speculativen Kern und Angelpunct des ganzen Systems. Waren aber in der christlichen Lehre selbst diese beiden Prinzipien unbedingt rein und scharf von einander geschieden worden, so wurde im Gnosticismus diese Geschiedenheit selbst nicht sowohl als eine an sich bestehende wie vielmehr erst als das höchste aus der ganzen bisherigen Entwickelung hervorgehende Product darzustellen versucht. Das Bedürfniss der Ausgleichung des Christenthums mit der ganzen bisherigen Weltgeschichte ist das allgemeine Motiv, aus welchem der Gnosticismus entspringt.

100. Die christliche Kirche und die Philosophie der Kirchenväter.

Der ganze dogmatische Inhalt des Christenthumes selbst war an sich ein solcher, der den Stoff zu den mannichfaltigsten Controversen enthielt. Das Christenthum war nicht sowohl an sich ein gedankenmässiges oder philosophisches System als es vielmehr nur einen in sich unendlichen Inhalt des philosophischen oder denkenden Begreifens umschloss. Die ganze Erscheinung des Christenthums zu begreifen, war jetzt die allgemeine geistige Aufgabe der Zeit. Das Christenthum war erkannt worden in seiner Eigenschaft der absoluten und höchsten Wahrheit des menschlichen Lebens. Das ganze Alterthum in dem materiellen Inhalt seines Denkens und seiner philosophischen Lehren war aufgehoben und überwunden. Nur die formelle Gedankenbildung, die als Resultat aus der alten Philosophie hervorgegangen war, wurde jetzt auf das Begreifen des Christenthums in Anwendung gebracht. In diesem letzteren hatte der Trieb des philosophischen Denkens jetzt ein gegebenes äusseres empirisches Object gefunden. Es handelte sich jetzt nicht mehr darum, den Inhalt des Christenthums zu vermitteln mit dem Inhalte der ganzen früheren antiken Welt, sondern nur darum, dasselbe in seiner besonderen und specifischen hervorragenden Eigenartigkeit zu begreifen. Ein vollkommen neuer Inhalt war mit dem Christenthum in die bisherige Welt hereingetreten; das Christenthum hatte sich losgerissen vom Judenthum und vollzog jetzt in der Ueberwindung des Heidenthums seine allgemeine historische Mission. Nach seiner litterarischen Gestalt aber wurde das Christenthum für die gebildete Welt vertreten durch den Inbegriff der heiligen Schriften oder die Bibel. Die Bibel ist die allgemeine geistige Urkunde des Menschengeschlechtes und das objective Fundament des Lehrbegriffes der christlichen Kirche. Die ganze Institution der Kirche aber war jetzt gewissermaassen an die Stelle der früheren äusseren Lebensvereinigung des Staates getreten. Die ganze Welt überhaupt hatte jetzt eine andere Gestalt und Physiognomie angenommen als früher; der Staat des Alterthums war eine Lebensvereinigung des äusseren Menschen gewesen, während die christliche Kirche ein solche der Innerlichkeit desselben geworden ist. Die Kirche aber ersetzte zu Anfang noch durchaus das Bedürfniss und das Band des Staates

für den Einzelnen. Der ganze Begriff und die Einrichtung der Kirche aber ist eine solche, die ganz specifisch auf dem Boden des christlichen Religionsprinzipes wurzelt. Keine andere Religionsgesellschaft ausser der christlichen wird von uns mit dem Namen einer Kirche bezeichnet und höchstens auf Grund einer gewissen Analogie mag vielleicht nur das Judenthum und der Islam mit unter diese Kategorie subsumirt werden. Eine Kirche ist an und für sich ein Haus für die öffentliche Verehrung der Gottheit und entspricht insofern dem Zwecke eines heidnischen Tempels, einer jüdischen Synagoge oder einer islamitischen Moschee. Der Begriff der Kirche in diesem äusserlichen Sinne des Wortes knüpft sich zunächst an an das Besondere des christlich-abendländischen oder byzantinisch-gothischen Baustiles. Wie aber das christliche Gotteshaus seiner Form nach ein anderes ist als dasjenige anderer Religionen, ebenso ist es auch ein anderer und eigenthümlicher Inhalt des Verhältnisses zu Gott, welchen dasselbe umschliesst. Mit dem christlichen Begriff der Kirche aber hängt auf das Genaueste zusammen derjenige der Gemeinde, Eine Gemeinde im christlichen Sinne des Wortes giebt es in anderen Religionsgesellschaften nicht. Denn nur beim Christenthum schliesst das eigentlich religiöse Moment der Beziehung zu Gott oder der Glaube zugleich das ethisch-praktische der Beziehung zu den Nebenmenschen oder die Liebe unmittelbar in sich ein. Die christliche Religionsgemeinde ist in der ganzen neueren Zeit gewissermaassen die Basis oder mindestens die eine Seite und Hälfte der bürgerlichen oder politischen Gemeinde. Das Christenthum bedingt durch sich selbst oder auf Grund seines eigenthümlichen geistigen Inhaltes eine bestimmte äussere Organisation der menschlichen Gesellschaft aus sich. Die Beziehung zu Gott ist hier in unmittelbarer Weise zugleich das einigende Band der Menschen unter einander. Selbst im Judenthum und im Islam ist die Beziehung zu Gott mehr nur eine Sache des Einzelnen für sich, während im Christenthum der Gottesdienst zugleich eine Darstellung der liebenden Vereinigung der Menschen unter einander ist. Deswegen repräsentirt ein christliches Gotteshaus auch immer die Idee der Gemeinde oder der in Gott geeinigten menschlichen Lebensgesellschaft in sich. Dieser Charakter desselben aber findet auch im Baustil selbst seinen natürlichen Ausdruck. Die ganze Organisation der Kirche aber erschien als das Reich des göttlichen Geistes auf Erden. Hier fühlte sich der Einzelne wiederum als

das Glied eines höheren Ganzen, welches aber einen anderen höheren und reiner menschlichen Inhalt besass als das Ganze des Staates im Alterthum. Die Flamme des Enthusiasmus oder der liebenden Hingebung an etwas Anderes und an eine höhere und reine Idee war von Neuem im Herzen des Menschen entzündet worden. Die traurige Oede des sich selbst genügenden Egoismus der früheren Weisen war im Prinzipe überwunden; nicht mehr die Weisheit und die höhere Bildung, sondern die Einfalt und Reinheit des Herzens war die Bedingung der Tugend und des Friedens der Seele. Diese ganze neue Erscheinung der christlichen Kirche aber zu begreifen und sie mit einem reicheren dogmatischen Inhalte zu erfüllen, bildete jetzt die Aufgabe des wissenschaftlichen oder philosophischen Denkens der Zeit. Durch die Philosophie der Kirchenväter aber gewann das Christenthum diejenige äussere Form oder Gestalt, in welcher dasselbe auf die neue Zeit als erste Basis ihrer ganzen weiteren geistigen Entwickelung überging.

101. Die Geschichte der neuen Philosophie in ihrem allgemeinen Verhältniss zu jener des Alterthums.

Die zweite Hauptabtheilung aller Geschichte der Philosophie ist diejenige der neuen Zeit. Diese ist zunächst und an und für sich genommen eine einfache Fortsetzung jener des Alterthums. Andererseits aber besitzt dieselbe zugleich die Eigenschaft einer tieferen und inhaltreich zusammengesetzteren Wiederholung des in sich selbst einfacheren und durchsichtigeren Entwickelungsganges dieser letzteren. In aller Geschichte zwar ist jede spätere Periode an sich immer nur eine Fortsetzung der ihr vorausgegangenen früheren. Dieses Verhältniss aber ist nichtsdestoweniger nicht ein so einfaches, dass dieselbe nicht in gewissem Sinne zugleich als eine selbstständige, von einem eigenen frischen Anfang ausgehende Entwickelung angesehen werden könnte. Innerhalb der Geschichte der alten Philosophie selbst war alles Einzelne immer nur eine directe pragmatische Fortsetzung eines anderen Einzelnen. Das allgemeine Gesetz der Geschichte überhaupt aber ist nicht ein so einfaches, dass es durch das blosse abstracte Prinzip oder die Analogie einer in ununterbrochenem stätigen Zusammenhang fortschreitenden Reihe von Stufen hinreichend erschöpft werden könnte. In aller Geschichte finden

zuweilen wirkliche Unterbrechungen in Gestalt von Abschnitten oder Pausen statt, nach denen dann das historische Leben von einer anderen mittlerweile festgestellten Basis aus seine Bewegung mit verjüngten Kräften von Neuem beginnt. Ein solcher Abschnitt ist ganz insbesondere derjenige, welcher zwischen den beiden Hauptperioden aller Geschichte, dem Alterthum und der neuen Zeit, in der Mitte liegt.* Hier ist der blosse Begriff einer Fortsetzung noch nicht ausreichend, um das wirkliche Verhältniss des Anschlusses des Beginnes der neuen Geschichte an das Ende derjenigen des Alterthumes genau zu bezeichnen. Zwar hat die neue Geschichte als solche oder im Ganzen die frühere des Alterthums zu ihrer Voraussetzung, nicht aber kann sie selbst als eine directe lineare Weiterbildung oder Fortsetzung des Entwickelungsfadens von dieser angesehen werden. Zunächst sind die äusseren Träger oder die materiellen Kräfte und Organe der Geschichte in der neuen Zeit andere geworden als im Alterthum. Die frische Volkskraft des germanischen Elementes ist jetzt das bedingende und regenerirende Prinzip der Weltgeschichte geworden. Der äussere Schauplatz dieser letzteren selbst ist auf die bis dahin im historischen Dunkel liegenden Länder des ganzen westlichen Europas übergegangen. Die ganze antike Cultur des Abendlandes befand sich noch in die unmittelbare Nähe des orientalischen Lebenskreises gestellt. In der neuen Zeit aber zieht sich dieselbe tiefer in ihre eigene geographische Lebenssphäre zurück, indem sie zugleich einen mehr ernsten, innerlichen und nordischen Charakter gewinnt. Das christlich-römische Weltreich aber als Resultat der ganzen früheren Entwickelung des Alterthumes ist die gegebene historische Culturbasis der neueren vordereuropäisch-germanischen Weltgeschichte. Eine neue Kraft bemächtigte sich unter veränderten äusseren Bedingungen des überlieferten Culturniederschlages der ganzen früheren Welt. Allerdings war jetzt alles Andere vor dem Christenthume in den Hintergrund zurückgetreten. Dieses bildet in der That die Brücke zwischen dem Culturleben des Alterthums und jenem der neuen Zeit. Das Christenthum für sich allein ersetzte den Werth der ganzen früheren oder antiken Cultur und ging als absolute und schlechthin ausreichende Basis des geistigen Lebens auf die neue Zeit über. Das neue germanische Volkselement aber war an sich noch ungebildet, roh und barbarisch, obgleich allerdings in ihm selbst wohl schon gewisse Anfänge einer eigenen es zur Aufnahme und Fortbildung

des höheren historischen oder allgemein menschlichen Lebensstoffes des Christenthums befähigenden Culturbewegung stattgefunden hatten. Jedenfalls aber war der ganze innerlich edle, grossartig kühne und fruchtbar schöpferische subjectiv geistige Idealismus dieses Volkselementes ein dem Wesen des Christenthumes natürlich verwandtes und für die weitere Einführung desselben in die Welt specifisch geeignetes Prinzip in der Geschichte. Christenthum und Germanismus waren die beiden neuen und regenerirenden Factoren der untergegangenen und sich in sich selbst auflösenden früheren Welt. Der heitere objectiv sinnliche Idealismus der Griechen war die Lebensquelle der antiken Cultur gewesen; der ähnliche aber tiefere und innerlichere Zug der Germanen wurde diejenige für die der neueren Zeit. Hatten aber die Griechen ihre ganze Cultur und Bildung einfach aus sich selbst heraus oder durch eine unmittelbare Berührung mit der ihnen gegenüberstehenden sinnlichen Natur oder Objectivität zu erschaffen gehabt, so fanden sich dagegen die Germanen in der neuen Geschichte durch das Christenthum von Anfang an auf die Basis eines höheren und allgemein menschlichen Culturinhaltes gestellt. Das germanische Element würde, wäre es ohne Berührung mit dem Christenthum und der antiken Cultur geblieben, wahrscheinlich eine ähnliche idealistische Culturgestalt von einer mehr nordischen Färbung aus sich entwickelt haben als die Griechen im Süden. Auf jener gegebenen historischen Basis aber durchläuft nichtsdestoweniger ihre geistige Entwickelung eine ganz ähnliche Reihenfolge einzelner bestimmt und scharf gegen einander begrenzten Stufen als früher diejenige der Griechen im Alterthum. Das allgemeine Grundgesetz der Geschichte der Philosophie insbesondere aber ist dieses, dass die zweite allgemeine oder Hauptperiode derselben, diejenige der neuen oder germanischen Zeit, sich in einer wesentlich übereinstimmenden oder parallel gehenden Gliederung ihrer ganzen Entwickelung als eine tiefer gefasste und inhaltreichere Wiederholung an den einfacheren und durchsichtigeren Gang der früheren ersten Periode im Alterthum anzuschliessen scheint. Die Geschichte der neuen Philosophie ist als Ganzes genommen eine Fortsetzung derjenigen des Alterthums; aber in den Verhältnissen ihrer einzelnen Erscheinungen ist nichtsdestoweniger ein durchgehendes Prinzip der parallelen Uebereinstimmung oder des analogen Anschlusses an diese letztere in ihr zu erkennen. Das germanische Volkselement als solches war in der formellen Art seines

Denkens zu Anfang ganz ebenso ursprünglich frisch, naiv und roh als das griechische am ersten Beginn seiner Geschichte; noch einmal musste hier der menschliche Geist auf einer höheren historischen Stufe oder Basis einen ähnlichen Prozess der historischen Entwickelung durchlaufen als schon früher im Alterthum.

102. Die allgemeinen Verhältnisse der Philosophie in der neueren Zeit.

Die ganzen Verhältnisse des philosophischen Denkens aber sind in der neuen Zeit in mannichfacher und specifischer Weise andere als im Alterthum. Im Ganzen und Grossen genommen war die Philosophie im Alterthum ein bei Weitem freieres und selbstständigeres Gebiet des geistigen Lebens als in der neuen Zeit. Die ganze neuere Philosophie berührt sich in einer weit innigeren und untrennbareren Weise als jene theils mit dem Gebiete der Religion, theils mit dem des beobachtenden oder empirischen Erkennens. Dort, im Alterthum, war die Philosophie wesentlich das einzige Gebiet oder die alleinige Form der geistigen Erkenntnissbeziehung zur äusseren Welt. Durch den inneren Gedanken allein konnte damals der menschliche Geist versuchen, sich zu einer geordneten Ansicht über das Ganze der ihn umgebenden Welt zu erheben. Diesem Prinzipe des philosophischen Gedankens aber ist in der neuen Zeit theils dasjenige des religiösen Glaubens im Christenthum theils das der genauen oder exact verstandesmässigen Erforschung des Wirklichen in der empirischen Wissenschaft als eine doppelte andere gleichmässig berechtigte Quelle des Erkennens an die Seite getreten. Hierdurch ist die Bedeutung und der ganze Spielraum der Philosophie in der neuen Zeit gewissermaassen ein eingeschränkterer geworden als im Alterthum. Der Geist des Alterthums suchte das Ganze der Welt allein mit dem Organe des philosophischen Gedankens zu begreifen, während derjenige der neuen Zeit hierzu noch das doppelte andere Mittel oder Organ, den Glauben der Religion und die von der Beobachtung des Einzelnen ausgehende empirische Wissenschaft besitzt. Im Alterthum aber hatte der philosophische Gedanke bei dem ersten Anfange seiner Entwickelung sich losgerissen von dem Prinzipe der Religion und auf dem Höhepuncte oder dem eigentlichen und vollkommenen Ab-

schlusse derselben, in Aristoteles, dasjenige der empirischen Forschung aus sich begründet. Die Entwickelung der griechischen Philosophie von Thales bis auf Aristoteles hat zu ihrem allgemeinen Inhalt die Feststellung des Prinzipes der verstandesmässigen Erforschung des Wirklichen gegenüber der früheren mythisch-anschaulichen Einbildung der Religion; sie besitzt die Eigenschaft einer Brücke zwischen dem Standpunct der Mythologie und dem der gereiften verstandesmässigen Wissenschaft. Thales betrachtete die Welt zuerst mit dem Auge des Verstandes, während Aristoteles das Mittel auffand, um den ganzen Inhalt der Dinge in die Form unseres Verstandes eintreten zu lassen. Jener brach mit dem Prinzipe der Mythologie, während dieser das Prinzip der Wissenschaft als solcher begründete. Dieses Dreifache aber, was im Alterthum gewissermaassen hinter einander herging, der Standpunct der Religion, der der Philosophie und der der eigentlichen oder empirischen Wissenschaft, dieses steht in der neuen Zeit wesentlich und der Hauptsache nach als etwas Gleichberechtigtes und Coordinirtes neben einander. Allerdings ist auch hier zu Anfang das geistige Leben ganz vorzugsweise und beinahe ausschliessend vom Prinzipe der Religion erfüllt und es reisst sich auch hier der philosophische Gedanke zu einer bestimmten Zeit von demselben los, während zuletzt auch ihm gegenüber die empirische Wissenschaft einen weiteren Umfang und einen sichereren Boden gewinnt. Ein naturgemässes Gesetz der geistigen Entwickelung ist demnach wie es scheint dieses, dass der Mensch die äussere Welt zuerst mit dem Auge oder durch das Medium der Religion, dann durch dasjenige der Philosophie, endlich durch das der empirischen Forschung betrachtet. Religion und Philosophie aber standen im Alterthum zunächst in einem wesentlich ausschliessenden und feindlichen Verhältniss unter einander; zwischen der antiken Volksreligion und der Philosophie war überhaupt nicht wohl ein wirklicher und dauernder Friede zu schliessen; andererseits aber kam auch das Prinzip der empirischen Forschung im Alterthum über seine einfache allgemeine Begründung durch Aristoteles nicht wesentlich hinaus. Die Philosophie ersetzte im Alterthum im Allgemeinen für die Gebildeten sowohl das Bedürfniss der Religion als das der Wissenschaft. Die Philosophie der neuen Zeit aber steht theils zu der Religion in einem anderen Verhältniss, indem sie trotz mancher feindlicher Beziehungen und Kämpfe dieselbe doch an sich

immer als etwas Nothwendiges und Berechtigtes neben sich anzuerkennen genöthigt ist, theils aber hat auch ihr gegenüber die empirische Erkenntniss der Dinge eine ganz andere Ausdehnung und Bedeutung gewonnen als im Alterthum. Bei uns kann die Philosophie weder das eine noch das andere dieser beiden Gebiete aus sich allein übertragen und ersetzen. Solche eigentliche Philosophen und Weltweise wie im Alterthum, deren Leben ausschliessend durch die Philosophie bedingt und erfüllt worden wäre, hat es in der neuen Zeit kaum jemals gegeben. Die Philosophie ist bei uns unter allen Umständen nur ein einzelnes Element der geistigen Erkenntnissbeziehung des Menschen zur Welt, während sie dort, im Alterthum, diese Function ganz allein in sich vertrat. Die ganze Bewegung des philosophischen Denkens in der neuen Zeit ist aber eben deswegen eine bei Weitem weniger freie, zwanglos unbefangene und natürliche als im Alterthum, weil sie theils am Christenthum, theils an der empirischen Wissenschaft eine anderweite sie selbst gewissermaassen einschliessende und begrenzende Macht findet. Die ganzen neueren Lebensverhältnisse sind überhaupt ungleich zusammengesetztere und complicirtere als diejenigen des Alterthums. Die Geschichte der Philosophie bildet deswegen auch hier einen bei Weitem enger verflochtenen und mehr integrirenden Bestandtheil der Zeitgeschichte überhaupt als im Alterthum. Die Geschichte der alten Philosophie hebt sich in einem bei Weitem höheren Grade als eine einzelne selbstständige und scharf abgezeichnete Kette der Entwickelung aus dem Ganzen der übrigen Zeitgeschichte hervor, während die der neueren in ihren ganzen Motiven weit untrennbarer mit dem sonstigen Inhalt der letzteren verwachsen ist. Die Aufgabe des Historikers in Bezug auf den Entwickelungsgang der neueren Philosophie ist deswegen auch in vieler Beziehung eine schwierigere als in Bezug auf denjenigen der antiken. Der pragmatische Faden von jener verschlingt sich weit genauer mit dem sonstigen Geflecht der Zeitgeschichte als der von dieser. Ueberhaupt aber war die Geschichte der Philosophie im Alterthum wesentlich noch gleichbedeutend oder fiel thatsächlich zusammen mit derjenigen der Wissenschaft selbst, während es in der neuen Zeit mehr nur die allgemeinen Ideen und sonstigen Prinzipien des wissenschaftlichen Erkennens sind, welche dieselbe umschliesst. Jenes Gesetz aber der Analogie oder des parallelen Anschlusses der Geschichte der neuen Philosophie an die des

Alterthumes hat in der That eine bestimmte Grenze; neben dem Verhältniss der Uebereinstimmung demnach ist hier auch überall dasjenige der Abweichung oder der specifischen Differenz beider Perioden von einander zu seiner Geltung zu bringen.

103. Die Gliederung der Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der Zeitgeschichte überhaupt.

Die Geschichte der Philosophie war im Alterthum ein besonderes Eigenthum und Product des Geistes der Griechen. Hier war überhaupt ein einzelnes Volk der wesentliche Mittelpunct und Träger der Cultur einer ganzen Periode. In der neuen Zeit dagegen vertheilt sich die allgemeine culturhistorische Mission unter ein ganzes System einzelner, in ihren Interessen und Lebensbedingungen genau zusammenhängender Völker. Die einzelnen Völker des Alterthumes, Griechen, Römer, Juden, Aegypter u. s. w., standen jedes auf einer ganz anderen geistigen oder culturhistorischen Basis. Aus der Ausgleichung dieser ihrer gegebenen Verschiedenheiten aber ging zuletzt die allgemeine Cultur des christlich-römischen Weltreiches hervor. Diese Cultur selbst aber war wiederum die Basis, auf welcher sich von jetzt an die verschiedene Besonderheit oder Eigenartigkeit der einzelnen neueren Völker entwickelte. Die ganze Culturbewegung des Alterthums ist eine solche von einer ursprünglich gegebenen Vielheit zu einer später herzustellenden höheren Einheit, während diejenige der neuen Zeit von einer ursprünglichen Einheit ausgehend eine weitere Verschiedenheit oder Mannichfaltigkeit des Lebens aus sich entwickelt. Der allgemeine geistige Zustand der einzelnen Völker der neuen Zeit war von Anfang an wesentlich einer und derselbe; die besondere geistige Individualität dieser Völker erfährt erst späterhin, durch ihre verschiedene Stellung zu den allgemeinen geistigen Culturfragen, ihre selbstständige Ausbildung oder Entwickelung. Alle einzelnen gebildeten neueren Völker ergänzen sich in ihrer Besonderheit von Anfang an wechselseitig unter einander und die Entwickelung des einen von ihnen wird überall bedingt durch ihren Zusammenhang mit derjenigen der anderen. Das Resultat der alten Geschichte war die Aufhebung, dasjenige der neuen dagegen ist die Entwickelung einer Anzahl

selbstständiger nationaler Individualitäten oder Volksgeister. Deswegen ist im Allgemeinen das Band der neueren Völker unter einander ein bei Weitem innigeres und mächtigeres als jenes der alten, weil ihnen von Anfang an eine bestimmte Gemeinsamkeit des geistigen Culturlebens zur Grundlage dient. Die neuere Cultur ist an sich eine einfache, während die antike in mehrere vollkommen verschiedene Formen oder Typen zerfällt. Ein so unbedingt disparates Verhältniss wie das zwischen Griechen und Juden findet in der neuen Zeit nicht mehr statt. Allerdings sind es zunächst nur die Völker des christlichen Lebens- und Bildungskreises, welche in diesem Sinne ein System und gleichsam eine Familie bilden. Aber auch der islamitische Orient und das Judenthum haben wenigstens die Grundlage des geistigen Monotheismus mit diesem Lebenskreise gemein, so wie überhaupt das Ursprungsprinzip aller dieser drei Hauptreligionen eines und dasselbe ist. Allein die Völker des östlichen Asiens bilden jetzt noch — abgesehen von der früheren untergegangenen Cultur Amerikas — eine von dem allgemeinen historischen Leben abgesonderte, für sich allein stehende, originelle und disparate Sphäre der gebildeten Menschheit. Auch in der neuen Zeit aber erweist sich das ganze Leben des Occidentes als das stärkere, vollkommnere und mehr berechtigte gegenüber demjenigen des Orientes. Die entwickelte Cultur des Occidentes vollzieht gegenwärtig ihren Weltgang um die Erde, indem sie sich mehr und mehr zu der allgemeinen oder universellen Cultur des Menschengeschlechtes erweitert. Das allgemeine Uebergewicht der occidentalischen Sphäre der Cultur über die orientalische aber ist in der neuen Zeit ein noch ungleich entschiedeneres und mit grösserer Sicherheit festgestelltes als im Alterthum. Der grösste Schatz, welchen der Orient in sich umschloss, das Christenthum, dieser ist in der neuen Zeit auf den Occident übergegangen. Eine wesentliche Einheit des menschlichen Culturlebens auf der Basis der christlich-abendländischen Gesittung ist es, welche sich vorzubereiten beginnt. Die einzelnen Momente der allgemeinen culturhistorischen Aufgabe oder Mission der neuen Zeit vertheilen sich nicht in einer so scharf und bestimmt begrenzten Weise an verschiedene Volksindividualitäten als dieses im Alterthum der Fall war. In dieser letzteren Periode war insbesondere die Ausbildung der Kunst die specifische Lebensaufgabe des griechischen, die der Religion jene des jüdischen, die des Rechtes endlich die des

römischen Volkes gewesen. Die ganze neuere abendländische Cultur dagegen ist wesentlich und der Hauptsache nach eine und dieselbe, indem sich ihr gemeinsamer Inhalt nur in jedem einzelnen Volke in einer anderen Weise gestaltet und reflectirt. Die besondere Individualität der einzelnen neueren Völker aber ist wesentlich erst ein Product der von ihnen zu den allgemeinen Fragen und Interessen der Cultur eingenommenen verschiedenartigen Stellung. Während des eigentlichen Mittelalters ist der allgemeine geistige und gesellschaftliche Zustand der einzelnen christlich-vordereuropäischen Länder im Wesentlichen noch einer und derselbe und erst mit der tiefgreifenden religiös-politischen Krisis des Reformationszeitalters beginnt sich die Verschiedenheit des weiteren Entwickelungsganges eines jeden einzelnen von ihnen vorzubereiten. Im Allgemeinen aber drängt sich aller grosse geschichtliche Fortschritt der neuen Zeit in die beiden entscheidenden und wichtigen Epochen der Umbildung, die eine des Zeitalters der Reformation, die andere der gegenwärtigen im 18. Jahrhundert beginnenden Bewegung zusammen. Eben durch dieses ganze Verhältniss aber ist auch die allgemeine äusserliche Gliederung der Geschichte der neueren Philosophie selbst bedingt. Denn der allgemeine Zustand und Charakter der Philosophie ist im eigentlichen Mittelalter noch bei allen einzelnen europäischen Völkern wesentlich derselbe; von der ersten jener beiden Epochen aber treten bei gewissen einzelnen dieser Völker bestimmte selbstständige nationale Richtungen des Philosophirens, eine englische, französische u. s. w. hervor, während zuletzt mit der zweiten derselben die höhere wissenschaftliche Ausbildung und Vollendung der Philosophie in die ausschliessende Pflege eines einzelnen Volkes, des deutschen, übergeht. Das Verhältniss aber dieser jüngsten nationalen Richtung der neueren Philosophie, der deutschen, zu den früheren ist durchaus dasselbe als das der mit Sokrates beginnenden attischen zu den übrigen früheren in anderen einzelnen Theilen Griechenlands entstandenen Richtungen der antiken Philosophie. Das deutsche Volk ist hier ähnlich wie Athen für Griechenland der geistige Mittelpunct oder das Herz der ganzen neueren europäischen Cultur und es erhebt sich ebenso hier erst bei dem Uebergang in den Schooss desselben die Philosophie zu ihrer wahren und eigentlichen wissenschaftlichen Blüthe.

104. Die äussere Stellung der Persönlichkeit im Mittelalter.

Das Prinzip der Philosophie befindet sich während des ganzen Mittelalters noch in einem Verhältniss der wesentlichen Abhängigkeit von demjenigen der Religion. Das Mittelalter ist die im specifischen Sinne religiöse Periode der Weltgeschichte. Hierdurch namentlich steht dasselbe in einem ausgesprochenen und entschiedenen Gegensatz zu dem classischen Alterthum als der in demselben engeren oder specifischen Sinne künstlerischen Periode in der Geschichte. Das beherrschende Element oder Gebiet des Lebens war im Alterthume die Kunst, im Mittelalter die Religion. Dort trugen alle anderen Erscheinungen und Gebiete des Lebens einen künstlerischen, hier aber einen religiösen Charakter an sich. Die Philosophie des Alterthumes stand unter dem bedingenden Einflusse des Prinzipes der Kunst, die des Mittelalters unter demselben desjenigen der Religion. Ueberhaupt bilden daher diese beiden Zeitalter zwei vollkommen verschiedene und innerlich disparate menschliche Lebensgestaltungen in der Geschichte. Die abendländische Menschheit hat sich im Mittelalter in eine durchaus andere Form des Lebens hineingefunden als die frühere des Alterthums war. Das Mittelalter im Ganzen genommen aber trägt der Feinheit der classischen Geistesbildung gegenüber einen weit roheren, wilderen und ursprünglicheren Charakter aller seiner Verhältnisse und Einrichtungen an sich. Nichtsdestoweniger ist doch das allgemeine ethisch-menschliche Prinzip als solches, auf dem es beruht, ein entschieden höheres und vollkommeneres als das von jenem. Eine höhere Stufe der Freiheit und des allgemeinen persönlichen Werthes ist es, die der Einzelne im Mittelalter nach seiner inneren und äusseren Lebensstellung erstiegen hat. Aller wahrhafte Fortschritt in der Geschichte aber misst sich wesentlich nach dem Prinzipe der menschlichen Freiheit im höheren geistigen oder sogenannten metaphysischen Sinne des Wortes. Alle historische Culturentwickelung ist nichts als eine fortgesetzte Erziehung des Menschen zu einem immer höheren und vollkommneren Gebrauche seiner Freiheit als der allgemeinen specifischen Differenz seines Wesens vor jenem des Thieres. Die Freiheit des Menschen aber findet zunächst ihre äussere Darstellung oder Erscheinung in den rechtlichen Einrichtungen des Staats oder der Gesellschaft. Hier ist die äussere

Grenze der menschlichen Freiheit überall eine weitere oder eine engere und auch sonst irgendwie anders beschaffene. Das persönliche Freiheitsideal in allen gesellschaftlichen Einrichtungen des Mittelalters aber war ein durchaus anderes als dasjenige im Alterthum. Die Grenze für die Freiheit des Einzelnen im Alterthum bildete der Staat, d. h. die allgemeine Idee des Vaterlandes, welchem derselbe sich unbedingt unterzuordnen und hinzugeben sich verpflichtet fühlte. Der Staat als solcher aber im strengen oder specifischen Sinne des Wortes war dem Mittelalter fremd. Alle Verhältnisse der Unterordnung waren hier der Hauptsache nach nur solche der Einzelnen unter andere Einzelne, nicht aber wie im Alterthum solche unter eine bestimmte höhere gemeinsame gesellschaftliche Idee. Die ganze Lebensverfassung des Mittelalters war nicht sowohl von eigentlich politischer als vielmehr nur von ständischer oder rein gesellschaftlicher Art. Das ständische oder sociale Element der Gliederung war im Alterthum dem politischen untergeordnet, während im Mittelalter umgekehrt jenes erstere vor diesem letzteren entschieden in den Vordergrund tritt. Der Staat des Alterthums war eine streng in sich geschlossene Einheit, dessen einzelne Stände einander nur als ganze Körperschaften über- und untergeordnet waren. Ueberhaupt war hier der ganze Begriff des Staats wesentlich gebunden an die äussere Form und Lebensvereinigung einer einzelnen Stadt. Die Begriffe Staat und Stadt fanden sogar im Griechischen nur in einem einzigen Worte zugleich ihre Vertretung. Der Staat des Alterthums, inwiefern er ein rechtlich geordneter war, kam wesentlich nicht über die Grenze der einzelnen localen Gemeinde und ihrer nächsten Umgebung hinaus. Innerhalb des Staates frei oder keines einzelnen Menschen Unterthan zu sein, war der Stolz des Bürgers des Alterthums, indem er dagegen nur der Idee desselben mit dem vollen Inbegriff seiner persönlichen Bestrebungen angehörte. Dieser charakteristischen Staatsform des Alterthums aber, der städtischen Republik, stand das monarchisch-aristokratische Feudalsystem des Mittelalters gegenüber. Hier war immer der Einzelne der Unterthan oder Lehnsträger eines anderen Einzelnen; an die Stelle des Gefühles der Vaterlandsliebe war hier dasjenige der Lehnstreue als Ausdruck des allgemeinen Begriffes der gesellschaftlichen Verpflichtung oder der socialen Tugend getreten. Der Monarch des Mittelalters aber war nichts weniger als ein unbedingter und reiner Gewaltherrscher im Sinne der Des-

poten des Orients; der Staatsverband als solcher war hier überall nur ein lockerer und schwankender; die gesellschaftliche Stellung jedes Einzelnen im Mittelalter setzte sich zusammen aus einem ganz speciellen Kreise von Rechten und Pflichten; deswegen war das ganze Mittelalter gewissermaassen ein fortgesetzter Kampf Aller gegen Alle, indem jedes einzelne Element den Kreis seiner Berechtigung und inneren Selbstständigkeit dem anderen gegenüber weiter auszudehnen versuchte. Das Alterthum versenkte den Einzelnen zu einer solidarischen Einheit mit dem Ganzen des Staats, während das Mittelalter ihn als eine punctuelle Einheit für sich auffasste und ihn in einen durchaus eigenthümlichen Kreis von gesellschaftlichen Beziehungen stellte. Deswegen war hier seine Freiheit an sich eine grössere als dort, weil von ihm nicht eine unbedingte und rückhaltlose Unterordnung unter etwas Anderes erwartet oder beansprucht wurde. Das Gefühl der Vaterlandsliebe im Alterthum absorbirte fast alle anderen ethischen oder menschlich idealen Regungen in der Seele des Einzelnen. Der Einzelne des Alterthums war in seinem Geiste der abhängige Sklav einer einzigen ihn vollständig in sich umschliessenden und aufnehmenden höheren Idee. Der wahre Schwerpunct seiner Existenz lag zuletzt nicht in ihm selbst, sondern nur in diesem seinem einzigen nächsten und höheren Ganzen. Die ganze Gesellschaftsverfassung des Mittelalters aber hatte die durch das Christenthum festgestellte rein menschliche oder persönliche Freiheit des Einzelnen zu ihrer Basis. Das ganze antike Staatsideal widersprach dem Wesen des Christenthums, weil es diese rein innere oder persönliche Freiheit des Einzelnen aufhob und ihn zu einem blossen Atom eines engen und particulären menschlichen Gemeinwesens mit einem beschränkten und äusserlich satzungsmässigen Inhalt der Sittlichkeit machte. Die gesellschaftlichen Bande der Individuen im Mittelalter unter einander waren ungleich lockerer als diejenigen im Alterthum; es war überall nur eine beschränkte und seine eigene persönliche Selbstständigkeit nicht beeinträchtigende Hingebung an etwas Höheres, die von jedem Einzelnen hier verlangt wurde. Das Individuum hatte im Mittelalter wiederum eine bestimmte äussere gesellschaftliche Stellung erhalten, die aber keine Verletzung des Prinzipes seiner inneren ethisch-menschlichen Freiheit in sich einschloss. Mit dem allgemeinen menschlichen Lebensideal ist auch die äussere gesellschaftliche Verfassung der neuen Zeit im Mittelalter eine andere geworden als

im Alterthum. Diese äussere gesellschaftliche Verfassung aber bildet zugleich die Grundlage und den charakteristisch lebendigen Ausdruck aller übrigen geistigen Erscheinungen und Bestrebungen dieser Periode.

105. Die Philosophie des Mittelalters in ihrem allgemeinen Charakter.

Das wissenschaftliche Denken des Mittelalters bezog sich fast allein auf das gegebene Object der Lehren des Christenthums. Das Christenthum zu begreifen erschien hier als der einzige wahrhafte Zweck des denkenden Erkennens des menschlichen Geistes. Die ganze Wissenschaft des Mittelalters war eine im specifischen Sinne christliche oder es war eben nur die Theologie als solche, welche die Stelle der Wissenschaft überhaupt in sich vertrat. Nicht die Welt, sondern nur die Gottheit bildete hier den alleinigen Zielpunct alles Begreifens. Das ganze Denken des Mittelalters hatte sich abgewendet vom sinnlichen Diesseits und bestand in einer erkennenden Beziehung auf das geistige Jenseits. Von der reinen Metaphysik oder der Frage nach den höchsten Prinzipien aller Dinge nahm auch hier ebenso wie im Alterthum alles wissenschaftliche Erkennen seinen Anfang. Das Höchste und Allgemeinste ist für den menschlichen Geist in der Wissenschaft an sich überall das Frühere als das zunächst liegende Specielle und Einzelne. Alle geschichtliche Bewegung der Wissenschaft ist wesentlich nur eine solche vom Idealen zum Realen oder vom Denken über das Allgemeine zur Beobachtung des Einzelnen, nicht aber umgekehrt. Das Aristotelische Prinzip der eigentlich wissenschaftlichen Beobachtung oder der analytischen Abstraction des Allgemeinen aus dem Einzelnen war im Mittelalter ebenso wie im späteren Alterthum vollständig abhanden gekommen oder vergessen. Der menschliche Geist hatte es auch hier noch mit Dingen oder mit Fragen zu thun, die ihm als solchem näher standen als der weitere Ausbau der ganzen konkreten oder rein wissenschaftlichen Erkenntniss von der wirklichen oder sinnlichen Welt. Ueberhaupt aber war jetzt nicht blos Aristoteles, sondern die ganze frühere Philosophie und Wissenschaft des Alterthums aus dem Bewusstsein verschwunden und vergessen. Das Christenthum für sich allein ersetzte jetzt alles Andere und befriedigte vollkommen das Bedürfniss des geistigen

Denkens. Die ganze neue Zeit hat von Anfang an in ihrem Denken eine bestimmte gegebene positive geistige Basis. Hier ist die höchste Wahrheit als solche eine von Anfang an bereits vorhandene und nicht wie im Alterthum eine, die durch das philosophische Denken erst aufgefunden und festgestellt werden muss. Alles Denken hat im Mittelalter ein bestimmtes gemeinsames Object und ist insofern sowohl seinem stofflichen Inhalte als auch seiner Form nach von einerlei Art, während im früheren Alterthum für jeden einzelnen Philosophen die Welt im Ganzen von einer anderen Seite und in einem anderen Lichte erschien. Der ganze Charakter des mittelalterlichen Denkens ist aber insofern ein rein empirischer, als es sich für dasselbe nur um das Begreifen einer bestimmten schon gegebenen geistigen Wahrheit handelt. Die frühesten Philosophen des Alterthums stellten thatsächlich neue Gedanken über das allgemeine Wesen der Welt auf, während alles Denken des Mittelalters sich nicht über die gegebene Grundlage der christlichen Lehrmeinung erhob. Die alte Philosophie nahm einen von der religiösen Anschauung des Volkes unabhängigen Standpunct ein, während die des Mittelalters sich wesentlich nur auf diese letztere selbst gründete und bezog. Die ganze Einheit des geistigen Anschauens und Denkens war im Mittelalter eine ungleich grössere als im Alterthum. Jene ursprüngliche Frische und Selbstständigkeit, mit der im Alterthum jeder einzelne Philosoph die Welt von einer anderen und neuen Seite betrachtete, war im Mittelalter einer strengen Unterordnung alles Denkens unter das allgemeine Gesetz der christlichen Lehre gewichen. Der Gedanke ist hier mehr als zu irgend einer anderen Zeit in der Geschichte an eine strenge Zucht und Fessel gebunden. Jenes Prinzip der freiwilligen Unterordnung unter etwas Höheres, welches den charakteristischen Grundzug und die allgemeine Lebensluft alles Mittelalterlichen ausmacht, drückt sich auch in der ganzen Philosophie dieser Periode mit Deutlichkeit aus. Der Geist des Alterthumes stand der äusseren Objectivität frei und sie von sich aus beherrschend oder sich selbst unterwerfend gegenüber: der Mensch war hier in der That wesentlich noch das einzige Geistige in der Welt und daher dasjenige, welches sich der ganzen übrigen sinnlichen Natur schlechthin überlegen fühlte. Für die neue Zeit aber ist die wahrhafte Wesenheit der ganzen äusseren Welt der persönliche Geist Gottes, zu welchem der des Menschen sich in einem Verhältniss der unbedingten Ab-

hängigkeit oder Unterordnung befindet. Jenes ganze Motiv des Mittelalters, die freiwillige Unterordnung des Subjectes unter eine höhere geistige Objectivität war dem Geiste des Alterthumes fremd geblieben. Hier war der Mensch als solcher für sich das Höchste, während er sich dort einem anderen höheren Geist untergeordnet wusste. Dieses Prinzip der persönlichen Unterordnung aber ist ausserdem auch für alle anderen Verhältnisse des Mittelalters charakteristisch. Der Geist des Alterthums erblickte die äussere Welt zu seinen Füssen, da ihm diese eben wesentlich nur als eine sinnliche und unpersönliche galt; der Geist der neuen Zeit aber, da ihm die äussere Welt als eine geistige und persönliche erscheint, fasst sich selbst als in einem Verhältniss der Unterordnung zu ihr stehend auf. Der ganze Standpunct oder das Prinzip des Verhältnisses des Menschen zur Welt ist mit dem Mittelalter ein anderes geworden als im Alterthum. Die Objectivität als solche erschien für das Alterthum in einem sinnlichen, für das Mittelalter in einem geistigen Lichte. Die philosophische Erklärung des ganzen Daseins der Natur lag für das letztere ausschliessend in dem Begriffe des geistigen persönlichen Gottes. Alle Philosophie des Alterthums war ihrem entscheidenden Kerne nach nichts als Naturphilosophie; an der Stelle der Natur aber ist jetzt die Gottheit der Gegenstand der Philosophie des Mittelalters geworden. Das Denken des Mittelalters bewegte sich in dem Gegensatze der geistigen Wesenheit Gottes und der sinnlichen der von ihm geschaffenen Welt. Das geistige Element oder Prinzip im Begriffe des Wirklichen, zu welchem die Philosophie des Alterthums sich immer nur mühsam und unvollkommen zu erheben versucht hatte, dieses war für das Mittelalter in der reinen Gottesidee das als erster und unzweifelhafter Standpunct aller Erklärung durch sich selbst Gegebene. Insofern aber ist die Philosophie des Mittelalters die allgemeine höhere Fortsetzung derjenigen des Alterthums, als sie jenen ganzen Dualismus des Geistigen und des Sinnlichen, des Idealen und des Realen, welchen dieses letztere selbst in seinen höchsten Spitzen immer nur in einer ungenügenden Weise festzuhalten vermocht hatte, zur ersten Basis und Voraussetzung aller ihrer weiteren Entwickelung hat.

106. Die allgemeine historische Stellung des Mittelalters.

Neben der specifischen Differenz der neueren Philosophie von der des Alterthums macht sich doch zugleich auch ein bestimmtes Verhältniss der Analogie zwischen beiden in ihrer ersten Entstehung geltend. Der Einfluss und die Macht des religiösen Prinzipes ist in der ganzen neueren Zeit von einer entschieden höheren Art als im Alterthum. Die Religion aber ersetzt in beiden Zeitaltern zu Anfang noch durchaus das Bedürfniss der Philosophie. Eine vollständige Abtrennung des Prinzipes der Philosophie von demjenigen der Religion aber findet in der neuen Zeit allerdings verhältnissmässig erst weit später statt als im Alterthum. Zwar trug auch die früheste Philosophie des Alterthumes zum Theil wenigstens und rücksichtlich ihrer äusseren Einkleidung einen mit mythisch-populären Elementen versetzten oder halbtheologischen Charakter an sich, aber das Motiv derselben als solches war immer ein rein weltliches oder philosophisch-vernunftmässiges, d. h. die gegebenen Dinge aus natürlichen oder objectiv sachlichen, nicht aber aus angenommenen geistigen oder subjectiv persönlichen Potenzen zu erklären. Die antike Philosophie hat mit dem Gottesbegriff im Ganzen und Grossen genommen nichts zu thun, indem sie denselben vielmehr zu umgehen oder als erklärenden Hintergrund der Welt entbehrlich zu machen versucht. Für die neuere Philosophie hingegen ist ihr Verhältniss zum Gottesbegriff wesentlich immer der wichtigste und entscheidendste Punct. Der christliche Gottesbegriff als solcher kann durch alle Philosophie nicht aufgehoben, verändert und überwunden werden. In der neuen Zeit ist alle Philosophie wesentlich nur eine Ergänzung und Vervollständigung der christlichen Lehre, nicht aber etwas, was durch sich an die Stelle von dieser zu treten beanspruchen könnte. Religion und Philosophie stehen in der neuen Zeit immer als coordinirte Elemente neben einander, während im Alterthum die erstere unter ihnen von der letzteren mit innerer Nothwendigkeit bekämpft und verdrängt wurde. Ein eigentliches Losreissen der Philosophie von der Religion findet daher auch in der neuen Zeit nicht in der Weise statt als im Alterthum. Das ganze geistige Leben der neuen Zeit, inwiefern es in einer erkennenden Beziehung zur äusseren Objectivität besteht, hat gewissermaassen die Gestalt eines fort-

währenden Kampfes oder einer mannichfach wechselnden gegensatzlichen Spannung zwischen den beiden Standpuncten der Philosophie und der Religion. Allerdings ist auch in der ganzen neueren Zeit das allgemeine Bestreben der Philosophie zuletzt immer darauf gerichtet, auf die Frage oder das Problem der Welt noch eine andere und vollkommenere Lösung zu finden als sie in dem einfachen christlichen Gottesbegriffe enthalten liegt. Der letzte Urgrund der Dinge im Sinne des Christenthums ist immer nur ein persönlicher oder nach der Analogie unserer eigenen Subjectivität geistiger. Der Freiheit des göttlichen Willens verdankt die Welt ihre Entstehung; diese ganze Ansicht aber ist an sich immer eine unwissenschaftliche, weil in ihr keine objective Gesetzmässigkeit oder kein in den Sachen selbst liegender Zwang enthalten ist. Das wissenschaftliche Denken verlangt nach allgemeinen Gesetzen und bedingenden Gründen. Die christliche Welterklärung ist für den wissenschaftlichen Standpunct an und für sich genommen noch eine ungenügende, weil sie allein auf der Supposition einer persönlichen Freiheit oder eines Zufalles beruht. Die Welt als nothwendig und gesetzmässig zu begreifen, ist das allgemeine Ziel und die ganze Aufgabe der Wissenschaft. Die Versöhnung aber dieses wissenschaftlichen Bedürfnisses mit dem christlichen Gottesbegriff wird von vorn herein als das geforderte Endresultat und das entscheidende Hauptproblem der ganzen Bewegung des neueren philosophischen Denkens angesehen werden müssen. Die ganze Begrenzung der Geschichte der neueren Philosophie aber als eines selbstständigen und von dem allgemeinen Prinzipe der Religion unabhängigen Fadens der geistigen Entwickelung ist überhaupt nicht eine so einfache und durch sich selbst gegebene als die gleiche bei derjenigen des Alterthums. Von Einigen wird sogar in aller Geschichte der Philosophie eine dreifache Hauptperiode unterschieden, die eine des Alterthumes, die zweite des Mittelalters, die dritte der neuen Zeit im engeren Sinne des Wortes. Allerdings nimmt erst bei dem Heraustreten aus dem Mittelalter die neuere Philosophie eine wahrhaft unabhängige Stellung neben der Religion ein. Die Philosophie des Mittelalters trägt in einem gewissen Sinne einen durchaus eigenthümlichen sowohl von jener des Alterthums als von der der neueren Zeit specifisch verschiedenen Charakter an sich. Das Mittelalter überhaupt mag nach seiner allgemeinen historischen Bedeutung theils als ein besonderer und selbstständiger Abschnitt in der Weltgeschichte, theils aber zugleich

als eine einzelne Entwickelungsstufe in dem Gesammtleben der neueren Zeitperiode angesehen werden. Dem antiken stellen wir theils im engeren Sinne das mittelalterliche oder christlich-romantische, theils im weiteren das neuere oder moderne Lebensprinzip überhaupt gegenüber. Die ganze specifisch neuere Lebensgeschichte vom Mittelalter abwärts aber befindet sich jedenfalls zu diesem letzteren selbst in dem Verhältniss eines unmittelbaren oder continuirlichen Anschlusses. Das Mittelalter bildet überall den Ausgangspunct oder die Basis dieser unserer ganzen neueren Entwickelung selbst, während das Alterthum als eine von der unsrigen an und für sich specifisch verschiedene und durch einen wirklichen grösseren Zwischenraum getrennte Zeit hinter uns liegt. In Rücksicht seiner äusseren gesellschaftlichen Lebensverhältnisse aber findet das Mittelalter seine Analogie in der patriarchalischen Heroenzeit des früheren Alterthums, welche der Bildung der eigentlichen geordneten Staaten bei den Griechen vorausging. Auch die gebildete Zeit des späteren Alterthums hatte so wie die unsrige einen Abschnitt hinter sich, der im Wesentlichen demjenigen entsprach, was für uns das Mittelalter ist. Mit der Entwickelung des äusseren politisch-gesellschaftlichen Lebens aber hängt in beiden Zeitaltern auch diejenige des geistig-philosophischen Denkens zusammen. Die ganze neuere Zeit begreift sich für uns in ihrer innern Ordnung wesentlich nur durch ihren analogen Anschluss an die frühere Entwickelung des Alterthumes. Die äusseren Bedingungen dieser doppelten allgemeinen Lebensperiode der Geschichte sind verschieden; aber das Gesetz oder der pragmatische Faden, welcher ihre einzelnen Erscheinungen zu einem geordneten Ganzen verbindet, ist an sich einer und derselbe. Auch die Philosophie des Mittelalters aber, trotz ihrer sonstigen scharf ausgeprägten Eigenartigkeit, findet doch an einer bestimmten Erscheinung der Philosophie des Alterthums ihre natürliche historische Parallele, durch welche sie in der ganzen Besonderheit ihres Charakters für uns genauer bestimmt und erklärt wird.

107. Der Begriff der Scholastik.

Die Philosophie des Mittelalters oder die sogenannte Scholastik setzt sich an und für sich zusammen aus zwei vollkommen disparaten

aber gleichmässig fremden oder in die neue germanische Welt erst von Aussen her eingetretenen Elementen. Das eine dieser Elemente ist die Lehre des Christenthums in der ihr durch die Kirchenväter gegebenen Form, das andere aber die Logik des Aristoteles oder das allgemeine wissenschaftliche Denkgesetz der syllogistischen Beweisführung. Diese beiden Elemente aber waren in That die bedeutendsten und wichtigsten aus der ganzen bisherigen Entwickelungsgeschichte des Wissens des menschlichen Geistes. Das Christenthum war die höchste materielle Wahrheit, das Aristotelische Denkgesetz die vollendetste Form alles geistigen Wissens des Menschen. Beides waren insofern die höchsten Spitzen und Resultate der ganzen früheren Geschichte des Alterthums. Eine eigene und originelle Gedankenentwickelung ausserhalb der Grenze dieser beiden gegebenen Elemente aber fand im Mittelalter noch nicht statt. Alle wissenschaftliche Thätigkeit bestand hier nur in der Vereinigung oder Combination derselben mit einander. Die Unterordnung unter die Autorität oder den Namen des Aristoteles war hier eine ebenso unbedingte als diejenige unter das Christenthum. Von dem ganzen Systeme des Aristoteles aber war in der That auf das Mittelalter eben nur dasjenige übergegangen, was das eigentlich Entscheidende und universell Bedeutsame an demselben gewesen war, nämlich die reine Form des wissenschaftlichen Denkprinzipes als solchen. Das Christenthum und die Aristotelische Logik verhielten sich ähnlich zu einander wie das geistliche und das weltliche Element in der ganzen äusseren Gesellschaftsverfassung des Mittelalters. Die Kirche war an sich ebenso die äussere wie das Christenthum die innere oder geistige Grundlage des ganzen Lebens des Mittelalters. Die Scholastik aber tritt ebenso als eine correlate Erscheinung dem gesellschaftlichen Lebenssysteme des Feudalismus zur Seite. Alles Mittelalterliche überhaupt trägt einen ganz bestimmten einfachen, gleichmässigen und fest in sich geschlossenen Typus. Die gesellschaftliche Verfassung des Feudalismus, der künstlerische Stil der gothischen Baukunst und das wissenschaftliche System der Scholastik waren alles blos verschiedene Erscheinungsformen eines und desselben Prinzipes. Die Einführung der christlichen Idee in die äusseren Verhältnisse der Welt aber ist im Allgemeinen dasjenige, worin die ganze Aufgabe und das charakteristische Wesen des Mittelalters besteht. Der Geist des Christenthumes als solcher bildet den Inhalt aller Institutionen und Verhältnisse

des Mittelalters. Das Mittelalter in seiner Totalität ist ein System weltlicher Einrichtungen, dessen belebende Seele der Geist des Christenthumes bildet. Der allgemeine Gedanke des Mittelalters über sich selbst aber ist enthalten in dem Systeme der Scholastik; die künstlerische Erscheinung dieses Gedankens ist der gothische Kirchenstil, die praktische Durchführung desselben im Leben endlich die Verfassung des Feudalismus. Als entscheidender Gedanke der Zeit aber hat hier die Philosophie von Anfang an eine ungleich grössere Bedeutung gehabt als im Alterthum. Das theoretische Verdienst der frühesten Philosophen des Alterthums war an sich ein entschieden höheres als dasjenige der Scholastiker des Mittelalters, weil durch sie eine unbedingt neue Bahn der gedankenmässigen Entwickelung betreten wurde; aber die praktische Bedeutung der letzteren für ihre Zeit war ebenso eine grössere, weil es der innerste geistige Kern oder Grundgedanke derselben war, der in ihnen seine Vertretung fand. Der Gedanke als solcher ist in der ganzen neueren Zeit in einem ungleich ausgedehnteren Umfang die innerste einheitliche Basis und die höchste gestaltende Macht des ganzen übrigen Lebens als im Alterthum. Die Entwickelung des Alterthums ist im Allgemeinen noch eine rein natürliche, die der neuen Zeit dagegen eine in höherer Weise durch das Bewusstsein oder den Gedanken vermittelte. Die Philosophie des Mittelalters hängt mit allen übrigen Erscheinungen ihrer Zeit in einer ungleich nothwendigeren und innigeren Weise zusammen als diejenige des früheren Alterthums. Während sich hier der philosophische Gedanke zuerst loszureissen hatte von der ganzen sonstigen natürlichen Unmittelbarkeit des Lebens, so bildete er dort den wesentlichen Mittelpunct oder die einheitlich verbindende geistige Seele dieses letzteren selbst. War aber in der That die Auffindung des wissenschaftlichen Denkgesetzes das allgemeine und höchste Resultat der ganzen philosophischen Gedankenentwickelung des Alterthumes gewesen, so knüpfte das Mittelalter eben an dieses Resultat wiederum an, indem es vermittelst desselben die gegebene höchste geistige Wahrheit des Christenthumes wissenschaftlich zu erkennen und zu begreifen versuchte. Die Form der Scholastik ist eine im reinen und strengen Sinne des Wortes wissenschaftliche, indem sie sich in stricter Uebereinstimmung mit dem allgemeinen geistigen Denkgesetz befindet; aber das Object des Begreifens ist hier noch nicht der Inhalt der Welt, sondern allein der der gegebenen oder durch Gott geoffenbarten christ-

lichen Lehre. Mit allem übrigen Mittelalterlichen aber theilt die Scholastik den allgemeinen Charakter einer einheitlichen Verbindung von strenger Ordnung der Form mit ursprünglicher Rohheit und wilder Natürlichkeit des Wesens oder des Inhaltes. Bei allem Antiken tritt die Form durch sich selbst an dem Inhalte hervor, während sie im Mittelalter sich als etwas an sich und von Aussen her Gegebenes mit ihm verbindet. Hier ist alle Bildung zunächst eine künstlich vermittelte oder gemachte; der Geist des Mittelalters ist an sich ursprünglich und roh, aber er wird in der Scholastik einer strengen Zucht und Schule des Denkens unterworfen, durch welche er für seine ganze weitere Aufgabe die nothwendige Vorbildung empfängt.

108. Das geistliche und das weltliche Element im Mittelalter.

Die äussere Form der scholastischen Philosophie des Mittelalters war wesentlich die des Streites oder der Disputation über die einzelnen Controversen des christlichen Lehrbegriffes. Auch dieses bildet einen unterscheidenden Charakterzug derselben von der früheren Philosophie des Alterthums. Da das mittelalterliche Denken an sich ein bestimmtes gemeinsames Object hatte, so konnte überall nur die eine Auffassung desselben die wahre oder berechtigte sein. Das Object der frühesten Philosophie des Alterthums, die Natur oder sinnliche Wirklichkeit, bot an sich einer Mehrheit vollkommen verschiedener Auffassungformen Raum; hier standen die einzelnen Lehren, eben deswegen weil eine jede von ihnen einen vollkommen verschiedenen Inhalt hatte, im Allgemeinen noch neidlos und ohne feindliche Berührung neben einander; es gab überhaupt noch keine bestimmte allgemein anerkannte Form oder Methode des wissenschaftlichen Denkens und der Verstand versuchte blos nach den verschiedensten Seiten hin den Stoff der Natur in das Gesetz seines Erkennens eintreten zu lassen. Das Mittelalter aber hatte sowohl im Christenthum einen bestimmten an sich einfachen Stoff wie im Denkgesetze der Logik eine ebenso bestimmte einfache Form seines ganzen wissenschaftlichen Erkennens; theils war die Arena des Denkens hier eine eng begrenzte oder geschlossene, theils bewegte sich dieses selbst nach einer festen

und schulmässigen Regel. Jede Verschiedenheit der Meinungen schloss daher hier zugleich eine feindliche Concurrenz oder einen Kampf derselben unter einander ein. Auch dieses aber war ganz dem sonstigen Geiste des Mittelalters gemäss. Das ganze Leben des Mittelalters war gewissermaassen ein fortwährender organisirter Kampf aller einzelnen Interessen und Berechtigungen gegen einander. Das Alterthum war zersplittert in eine ganze Anzahl einzelner selbstständig gegen einander abgeschlossener Kreise, während das Mittelalter einen einzigen, aber in sich selbst mannichfach gegliederten und abgestuften Lebenskreis bildete, indem jedes Einzelne seine Selbstständigkeit gegen das andere zu behaupten und geltend zu machen versuchte. Die allgemeinen Prinzipienkämpfe des Mittelalters aber fanden wie in allem Anderen, so auch in dem Denken der Scholastiker ihren Ausdruck. Auch die Art des Kampfes aber war dieselbe wie in allen äusseren oder weltlichen Fehden, indem wie hier das Gesetz der ritterlicher Ehre, so das Prinzip der Logik den Kanon oder die Form der Bewegung der Geister bildete. Das höchste bewegende Lebensprinzip des Mittelalters aber war der Gegensatz des geistlichen und des weltlichen Elementes oder der päpstlichen und der fürstlichen Machtvollkommenheit in dem System der feudalistischen Gesellschaft. An und für sich war die Basis des ganzen christlich-abendländischen Mittelalters eine theokratisch-hierarchische, indem das Papstthum die oberste Spitze und Einheit der ganzen übrigen gesellschaftlichen Gliederung bildete. Die Frage nach der Ueberordnung und dem ganzen Verhältnisse der geistlichen und der weltlichen Macht war das allgemeine gesellschaftliche Hauptproblem des Mittelalters. Der ganze Zustand des Mittelalters war ein solcher, der durch sich auf ein fortwährendes Schwanken seiner einzelnen Elemente und auf eine hierdurch bedingte organische gesellschaftliche Weiterentwicklung angelegt war. Die einzelnen Staats- und Lebensverfassungen des Alterthumes, die römische, die spartanische u. s. w. waren durch sich gleichsam für eine ewige Dauer angelegt oder berechnet und zu ihrer allmähligen Auflösung und Zertrümmerung hatte es der harten Arbeit der ganzen früheren Weltgeschichte bedurft. Jedes einzelne Element der Gesellschaft war hier in einer festen und bestimmten Weise in das Ganze derselben eingefügt gewesen, während in der Verfassung des Mittelalters alle diese einzelnen Elemente ihre Grenzen gegen einander erst allmählig festzustellen versuchten.

Von Anfang an aber bildete das Mittelalter nichts als eine Fortsetzung des abendländisch-römischen Kaiserthumes; die Idee der Einheit der christlichen Welt wurde ausser dem Papstthum auch noch durch die römisch-deutsche Kaiserwürde vertreten. Die christliche Idee des Gottesreiches und die weltliche Idee der römischen Universalmonarchie waren die beiden ersten allgemeinen bedingenden Factoren für die Gestaltung des Mittelalters. Das christliche Gottesreich als solches aber war an sich nur von einer innerlichen oder idealen Natur gewesen. Die Idee eines Priesterstaates aber oder einer äusserlich weltlichen Theokratie hatte in früherer Zeit namentlich im jüdischen Volke ihre Vertretung gefunden. In der Gestaltung des Mittelalters kann daher theils ein römisches, theils ein jüdisches Element unterschieden werden. Das Christenthum, obgleich an sich in einem entschiedenen Gegensatz zu dem ganzen weltlichen Wesen des Alterthums stehend, hatte doch im Mittelalter in sich selbst wiederum eine gewisse Verweltlichung oder eine Vereinigung mit den sinnlichen Mächten der menschlichen Gesellschaft zu erfahren gehabt. Die Stellung des neurömischen Kaisers schloss sich an an die Analogie der Cäsaren, während die des Papstes jener des jüdischen Hohenpriesters entsprach. Die ganzen Elemente des Mittelalters waren an und für sich aus dem früheren Alterthum entlehnte oder es erschien dasselbe unmittelbar genommen als eine Vereinigung der römischen Weltherrschaft mit der jüdischen Theokratie. Der Gegensatz dieser beiden an sich unvereinbaren Mächte aber war das erste und wesentlichste treibende Element für die ganze weitere Entwickelung der neueren Zeit. Die neue Zeit trat durchaus ein in die Erbschaft des Alterthums, indem sie die einzelnen allgemeinen und wichtigen Elemente desselben mit einander zu vereinigen und zu einem höheren Ganzen zu verarbeiten versuchte. Das geistliche oder theokratische Element aber war an sich und von Anfang an das der Theorie nach übergeordnete über dem weltlichen; die Emancipation des weltlichen Elementes von der Oberherrschaft des geistlichen aber ist das allgemeine und entscheidende Hauptresultat der Kämpfe des Mittelalters. Der nämliche Gegensatz aber ist auch der letzte bewegende Nerv in allen Streitfragen der Scholastik; die Befreiung des Denkens von der Autorität des kirchlichen Glaubens aber tritt auch hier als ein ähnliches Resultat der Emancipation der weltlichen Macht von der Herrschaft der geistlichen zur Seite.

109. Die theologischen Parteigegensätze des Mittelalters.

Die ganze Wissenschaft des Mittelalters war ihrem inneren Charakter nach nicht sowohl Philosophie als Theologie, indem sie das gegebene oder positive Element der christlichen Offenbarung zu ihrer allgemeinen Basis hatte. Die höchste Wahrheit als solche erschien hier als eine nicht erst aufzufindende, sondern als eine durch sich selbst bereits gegebene. Die Unterordnung und Hingebung der menschlichen Vernunft an die geoffenbarte göttliche Wahrheit war die allgemeine wissenschaftliche Grundlage der Philosophie des Mittelalters. Eine von der Offenbarung unabhängige rein vernunftmässige Erkenntniss der höchsten Dinge trat überhaupt nicht in den Ideenkreis des Mittelalters ein. Das Verhältniss dieser doppelten Quelle alles Wissens aber, der menschlichen Vernunft und der göttlichen Offenbarung bildete selbst den entscheidenden Hauptgegenstand aller philosophischen Streitigkeiten des Mittelalters. War das Wissen aus der Offenbarung an sich demjenigen durch die Vernunft übergeordnet, so konnte doch von vornherein jenes erstere nur als ein mit dem Gesetz dieser letzteren einstimmiges angesehen und vorausgesetzt werden. Alle Wissenschaft des Mittelalters war an sich ein Begreifen der Offenbarung durch die Vernunft; die Einstimmigkeit dieses Doppelten unter einander demnach die allgemeine Voraussetzung, auf welcher dieselbe beruhte. Dass der Inhalt der Offenbarung ein unvernünftiger sein könne, war eine durchaus unmögliche Annahme. Wurde aber von der einen Seite überhaupt jede Möglichkeit eines Zwiespaltes zwischen Vernunft und Offenbarung bestritten und demnach überhaupt eine unbedingte Erkennbarkeit der letzteren durch die erstere behauptet, so wurde dagegen von der anderen Seite nach der Formel: credo quia absurdum eine gläubige Unterordnung der Vernunft unter die Offenbarung auch in dem Falle in Anspruch genommen, wenn der Inhalt der letzteren ein dem Gesetze der ersteren widersprechender zu sein schien. Die erstere dieser beiden Ansichten war die vom Standpuncte des kirchlichen Lehrbegriffes aus freiere, die letztere die strengere; denn nach jener war die menschliche Erkenntnissquelle der Vernunft der Offenbarung des göttlichen Wortes beigeordnet, nach dieser aber untergeordnet. Der eine Standpunct war der des theologischen Rationalismus, der andere der des Supranaturalismus. Der christ-

liche Lehrbegriff selbst aber bot in allen seinen einzelnen wichtigen Momenten einer doppelten derartigen verschiedenen Weise der Auffassung und Erklärung Raum, je nachdem das Interesse der letzteren entweder auf die Hervorhebung des Vernunftmässigen und Natürlichen oder auf die des Wunderbaren und Uebernatürlichen in ihm gerichtet war. In dem Verhältniss dieser beiden Parteien aber spiegelte sich der allgemeine Kampf der beiden Elemente des Mittelalters, des weltlichen und des geistlichen, ab. Ueberhaupt daher hatte das geistige Ringen der Scholastik neben seiner eigentlich wissenschaftlichen noch eine weitere hervorragende sociale und culturhistorische Bedeutung. Im Innern des menschlichen Geistes werden zuletzt alle bedeutungsvollen und wichtigen Kämpfe der neueren Zeit entschieden. Die Philosophie als solche ist für die neuere Zeit im Allgemeinen eine grössere und einflussreichere Macht geworden als für das Alterthum. Die Geschichte der Philosophie ist unter uns bei Weitem mehr ein integrirender Bestandtheil der allgemeinen Zeitgeschichte als dort. Die Entwickelung der Philosophie hängt in der ganzen neueren Zeit auf das Genaueste zusammen mit derjenigen des Prinzipes der Religion und dessen äusserer Vertretung, der Kirche. Unter allen sonstigen Wissenschaften der neuen Zeit aber ist für die eigene Weiterentwickelung der Philosophie keine so wichtig gewesen als die Theologie. Diese beiden Wissenschaften, die Philosophie und die Theologie aber stehen unter uns immer in einem gewissen nothwendigen Verhältniss der feindlichen Bekämpfung oder der ausschliessenden Concurrenz. Die eine von ihnen sucht auf dem Wege der reinen Speculation der Vernunft, die andere auf dem des Anschlusses an das empirische Fundament der Offenbarung eine allgemeine menschliche Welt- und Lebensansicht zu begründen. Wir besitzen in ihnen in der That eine doppelte, ihrem inneren Charakter nach verschiedene, speculative und empirische, Wissenschaft von den höchsten Dingen und Fragen der Welt. Für das Alterthum aber wurde dieses ganze Gebiet der Beziehung des menschlichen Geistes durch die Philosophie allein und ausschliessend vertreten, da der antike Religionsinhalt überhaupt seiner Natur nach einer höheren wissenschaftlichen Behandlung unzugänglich war. Die neuere Theologie aber ist an sich eine ebenso vernunftmässige oder von dem allgemeinen geistigen Denkgesetz beherrschte Wissenschaft als die Philosophie selbst. Durch sie findet der christliche Religionsinhalt seine allgemeine

Vertretung oder Rechtfertigung vom Standpunct der Wissenschaft. Obgleich aber die ganze Wissenschaft des Mittelalters an sich selbst nur noch Theologie, nicht aber eigentliche Philosophie war, so lagen doch in derselben nichtsdestoweniger bereits die ersten Keime dieser letzteren enthalten. Die ganze Aufgabe der Theologie muss an und für sich darauf gerichtet sein, den Inhalt der christlichen Lehre in ihrer Eigenschaft als Offenbarung mit dem Gesetze der menschlichen Vernunft in Einklang zu bringen. Inwiefern aber dieses geschieht, wurde die Vernunft an sich immer als das Höhere und Entscheidende angesehen, gegenüber dem rein positiven Inhalt der christlichen Lehren. Das weltliche oder vernunftmässig philosophische Element in der Scholastik musste sich zuletzt zu eigener Selbstständigkeit erheben gegenüber dem geistlichen der einfach gläubigen Anerkennung des Gegebenen. Dieses Losreissen der Vernunft von ihrer ersten positiven Unterlage oder Basis ist das Ziel und Resultat der geistigen Kämpfe des Mittelalters. Die Frage aber nach dem wahren Verhältnisse der Philosophie oder der reinen Vernunftwissenschaft von den höchsten Dingen zur christlichen Theologie ist eine solche, die auch jetzt noch eines der wichtigsten und eingreifendsten wissenschaftlichen Probleme bildet.

110. Die Parteien der Realisten und Nominalisten.

An die allgemeine und entscheidende Hauptfrage der Scholastik über das Verhältniss der menschlichen Vernunft zur Offenbarung knüpfte sich eine andere ähnliche Frage von rein geistigem oder philosophischem Interesse über die eigene Natur und Wesensbeschaffenheit jener ersteren selbst an. Diese Frage fand ihren Ausdruck in den beiden Parteistandpuncten der Realisten und Nominalisten, von denen der erstere in seiner allgemeinen Bedeutung der strengeren oder gläubig orthodoxen, der letztere der freieren oder vernunfmässigen Auffassung des kirchlichen Lehrbegriffes zur Seite trat. Der ganze Streitpunct oder das allgemeine Problem der Scholastik bot insofern zugleich eine theologische und eine philosophische Seite oder Beziehung in sich dar. War aber die Vernunft hier zunächst nur das Mittel für das Begreifen des Inhaltes der Offenbarung, so war es weiter von Interesse, zu wissen, welches ihr innerer Anspruch auf Wahrhaftigkeit des Erkennens überhaupt sei. Die philosophi-

sche Erkenntnisslehre als solche bildete demnach überhaupt einen wichtigen und entscheidenden Bestandtheil des mittelalterlichen Wissens. Zwar war eigentlich in dem einfachen logischen Denkgesetze als solchem das ganze wissenschaftliche Formprinzip der damaligen Zeit enthalten. Dieses Formprinzip aber hat an und für sich eine unbedingte oder durch sich allein ausreichende Geltung nur in Bezug auf den Stoff der eigentlich empirischen oder sogenannten exacten Gebiete des Wissens. Nur diese unterliegen an sich oder als solche in ihrer Bearbeitung dem Gesetze des reinen logischen Verstandes, während überall sonst es ausser der blossen Logik noch gewisser anderer höherer und feinerer Prinzipien des Erkennens bedarf. Das ganze Rohe, Gewaltsame und Hölzerne der Scholastik aber bestand an und für sich eben in der unvermittelten und einfachen Anwendung des Prinzipes der Logik auf den religiösen Inhalt der christlichen Lehren. Das Unzureichende dieses ganzen Verfahrens aber fand sogleich in den Streitigkeiten der Scholastiker selbst seinen Ausdruck; denn das Prinzip der Logik schliesst da, wo es überhaupt an und für sich und seiner Natur nach das allein herrschende ist, wie z. B. in der Mathematik, durch sich selbst jede Irrung und jeden Widerspruch des Denkens von sich aus. Das Gesetz der Logik verhinderte ebenso wenig Fehlschlüsse und Unrichtigkeiten im Denken als das Gebot der christlichen Liebe und der ritterlichen Ehre die sonstige Rohheit des Zeitalters zu überwinden vermochte. Jede Partei bediente sich der nämlichen Waffe der logischen Demonstration, ohne aber damit die andere mit wirklichem Erfolg bekämpfen und widerlegen zu können. Deswegen blieb die Frage nach dem wahren Erkenntnissprinzipe der Vernunft auch im Mittelalter immer noch eine in gewisser Weise offene und bestrittene. Das Denkgesetz der Logik aber bezieht sich an sich immer nur auf die Form des Verstandes und nicht auf den materiellen Stoff oder Inhalt desselben. Dieser Stoff sind die reinen Begriffe als solche, welche durch das verstandesmässige Denken überall nur in gewisse formelle Beziehungen zu einander eingeführt werden. Die formale Logik setzt an sich die Begriffe als etwas Gegebenes voraus; indem aber alle Folgerichtigkeit des logischen Denkens zuletzt davon abhängig ist, was in den Begriffen selbst, die die ersten Prämissen desselben ausmachen, enthalten liegt oder gedacht worden ist, so ist in letzter Instanz auch erst die Frage nach dem materiellen Wesen der Begriffe selbst

die für die ganze innere Bündigkeit oder Wahrhaftigkeit des Denkens entscheidende. Diese Frage bildete den Gegenstand des Streites zwischen den beiden Parteien der Realisten und Nominalisten. In diesem Streite wurde dem Wesen der Sache nach wiederum der alte Gegensatz der Platonischen und der Aristotelischen Auffassung von der Natur des Denkvermögens erneuert. An sich war es von Interesse zu wissen, ob den Begriffen unseres Denkens eine objective Wahrhaftigkeit oder Uebereinstimmung mit dem Wesen der äusseren Sachen beiwohne oder ob wir in denselben blosse subjective Bilder und Gestaltungen unseres eigenen Inneren besitzen. Die erstere Ansicht war im Allgemeinen diejenige, welche im Sinne des Platonischen, die letztere die, welche in dem des Aristotelischen Lehrbegriffes des Alterthumes zu liegen schien. Die Lehren beider Philosophen waren wesentlich nur rücksichtlich ihrer Bedeutung für das Erkenntnissprinzip dem Mittelalter zugänglich und verständlich geworden. An den Begriffen selbst aber wurde jetzt vorzugsweise das Moment der Allgemeinheit als das sie von dem Inhalte der einzelnen Sachen unterscheidende hervorgehoben und sie daher mit dem technischen Namen der universalia bezeichnet. Die charakteristische Formel der Ansicht der Realisten aber war die: universalia ante rem, die der Nominalisten: universalia post rem, indem hier die allgemeinen Begriffe immer als im entschiedenen Gegensatz zu den einzelnen Sachen stehend gedacht wurden. Die erstere Ansicht aber bedeutete ein objectives Ansichsein der Begriffe nach Art der Platonischen Ideen als eines ursprünglichen Hintergrundes der wirklichen oder einzelnen Dinge, während die letztere in ihnen blosse spätere subjective an die Worte der Sprache gebundene oder nichts Objectives in sich einschliessende Abstractionen — flatus vocis — erblickte. Das Denken des Mittelalters bewegte sich hier in der ausschliessenden und scharf auf die Spitze gestellten Alternative zwischen dem objectiven und dem subjectiven Ursprungscharakter der Begriffe. Von der einen Partei wurde in wesentlicher Uebereinstimmung mit Plato das objectiv-metaphysische, von der anderen, unter entsprechendem Anschluss an Aristoteles, das subjectiv-psychologische Moment an den Begriffen als das entscheidende betont. Jenen galten die Begriffe als Repräsentanten der ansichseienden Ideen, diesen als blosse von einem vorübergehenden Hauche des Mundes getragene Vorstellungsbilder der Seele. Dort schlossen die Begriffe das Wesen der Sachen in sich

ein, während sie hier als blosse den Dingen beigelegte Namen erschienen. Der objectiv-logische Idealismus Platos führte jetzt den Namen des Realismus, während der mehr subjective logisch-grammatische Standpunct des Aristoteles als Nominalismus bezeichnet wurde. Zuletzt aber bot sich in der Formel: universalia in re eine ausgleichende Vereinigung des Gegensatzes dieser beiden einseitigen extremen Ansichten dar. Seiner allgemeinen Bedeutung nach aber trat der philosophische Standpunct des Realismus dem theologischen des Supranaturalismus oder der gläubig kirchlichen Orthodoxie, jener des Nominalismus aber dem des Rationalismus oder der freisinnig vernunftmässigen Auffassung der christlichen Lehren zur Seite. Die Vernunft als das Mittel oder die Form des Erkennens stellte sich unter einem ähnlichen doppelten allgemeinen Gesichtspunct für die Wissenschaft dar als das Christenthum, der Gegenstand oder das Object derselben. Auch der philosophische Realismus war ein Supranaturalismus in Bezug auf die Begriffe des Denkens; der theologische Supranaturalismus aber, indem er den Inhalt der Offenbarung als einen an sich oder unabhängig von der menschlichen Vernunft bestehenden hinstellte, konnte ebenso als ein Realismus in jenem Sinne des Wortes angesehen werden. Der Nominalismus und der Rationalismus dagegen suchten beide das Moment des Subjectiven oder des innerlich Vernunftmässigen in der Auffassung der Begriffe und des Christenthumes zur Geltung zu bringen. Es war insofern ein durchaus einfacher Gegensatz zweier allgemeiner Standpuncte, der in einer doppelten Form, einer theologischen und einer philosophischen, das höchste bewegende Prinzip für das ganze wissenschaftliche Denken des Mittelalters bildete.

111. Der christliche Lehrbegriff als Object des wissenschaftlichen Erkennens.

Das Wesen oder der metaphysische Lehrbegriff des Christenthums als solcher bestand in der reinen und einfachen geistigen Gottesidee als des unbedingt freien und vollkommenen Schöpfers der Welt und Vaters der Menschen. Dieser Kern des reinen geistigen Theismus aber, wie er wesentlich noch die aus dem Schoosse des Judenthumes hervorgegangene ursprüngliche Gestalt der christlichen

Lehre ausgemacht hatte, war durch die Philosophie der Kirchenväter zu einem umfangreicheren und complicirteren System der Darstellung des Verhältnisses der Gottheit zur Welt, unter Anschluss an die persönliche That und Erscheinung Christi selbst weiter entwickelt worden. Der plastische Geist der classischen Völker des Alterthums konnte sich nicht mit der Idee des reinen und starren Monotheismus, wie sie im Geiste des jüdischen Volkes gelegen hatte, begnügen, sondern er musste versuchen, derselben eine reicher ausgeführte und mehr anschauliche Gestalt zu geben. Der wahre Begriff der Gottheit als solcher war im Kerne der christlichen Lehre niedergelegt oder geoffenbart worden. Dieser Begriff als solcher aber befriedigte nur das innere geistige Wissen, noch nicht aber das anschaulich lebendige Bildungsvermögen oder die Phantasie der menschlichen Seele. Der durchaus reine und unvermischte geistige Monotheismus ist eine Religionsform, die sich nur bei Völkern von einer einseitigen und verhältnissmässig armen oder verkümmerten geistigen Beschaffenheit vorfindet. Diese Religionsform wird insbesondere, im Gegensatz zu der lebendigeren Ausführung des Gottesbegriffes in der Kirche des Christenthumes, durch das Judenthum und den Islam in der Geschichte vertreten. Dieser reine und starre Monotheismus der Juden und Muhammedaner befriedigt anscheinend das Bedürfniss des philosophischen Gedankens in einem höheren Grade als die zusammengesetztere und konkretere Trinitätslehre des Christenthumes. In dieser letzteren hat der christliche Religionsbegriff in der That ein gewisses Moment der Vielheit in den Gottesbegriff hereingezogen oder zu dem dem Monotheismus an und für sich entgegengesetzten Prinzipe des Polytheismus eine Art von Brücke geschlagen. Für den Lehrbegriff der christlichen Kirche existirt allerdings das Göttliche immer noch in gewissen anderen Formen als in derjenigen der reinen und eigentlichen väterlichen Person der Gottheit selbst. Das Verhältniss dieser verschiedenen Personen im Begriffe der Gottheit ist allerdings zu jeder Zeit ein in gewisser Weise bestrittenes und einer mehrfachen Auslegung oder Deutung unterworfenes gewesen; jedenfalls aber hat die christliche Kirche zu allen Zeiten oder von ihrem ersten Bestehen als solcher an, sowohl Christus selbst als auch den heiligen Geist als andere und selbstständige göttliche Personen neben derjenigen Gottes des Vaters angesehen oder es hat zu allen Zeiten die Lehre, welche in Christus nichts als einen einfachen Menschen und einen blossen Verkündiger der

göttlichen Wahrheit, im heiligen Geist aber einen blossen Begriff erblickt hat, als eine im kirchlichen Sinne unchristliche oder ketzerische gegolten. Die ganze specifische Differenz des Christenthums von anderen Formen des religiösen Monotheismus gründet sich zunächst wesentlich auf diese weitere Ausdehnung und Entwickelung des geistigen Gottesbegriffes. Durch die Mehrheit der göttlichen Personen wird die abstracte Jenseitigkeit der Gottesidee gewissermaassen wiederum aufgehoben und eine lebendigere Verbindung derselben mit der diesseitigen Welt hergestellt. Die Natur aller Religion aber ist gewissermaassen eine zwischen wissenschaftlicher Erkenntniss oder philosophischer Speculation und poetischer Einbildung oder künstlerischer Gestaltung in der Mitte stehende. Die Religion ist eben deswegen dasjenige Gebiet des geistigen Lebensinhaltes des Menschen, welches diesen letzteren in der vollen und ungetrennten Unmittelbarkeit seines ganzen natürlichen Wesens aus sich zu befriedigen vermag, weil sie theils eine Seite der Berührung mit dem Gebiet des wissenschaftlichen oder verstandesmässigen Erkennens theils eine solche mit dem des freien oder anschaulichen Gestaltens der künstlerischen Phantasie in sich enthält oder weil sie uns einen bestimmten rein geistigen und objectiv wahrhaften Kern in einer aus sich selbst begreiflichen und natürlich anmuthigen Form entgegentreten lässt. Jede Religion ist an sich eine Metaphysik im Gewande der Kunst. Der ganze Maassstab aber, der auf die Lehren und Dogmen einer Religion rücksichtlich der Beurtheilung der allgemeinen Wahrheit ihres Inhaltes angewandt werden muss, ist an und für sich immer ein in gewisser Weise anderer als auf der einen Seite der in Bezug auf die Beurtheilung der reinen und strengen Wahrheit des geistig wissenschaftlichen Erkennens und auf der anderen der in Bezug auf diejenige der einfachen sinnlichen Anmuth und Schönheit der Kunst. Die christliche Lehre ist weder allein und ausschliessend ein wissenschaftliches System, noch darf sie andererseits ebensosehr als ein blosses Product der gestaltenden Einbildungskraft und künstlerischen Phantasie angesehen werden. In der ersteren Eigenschaft aber bildet sie das Object des Begreifens für die Theologie; das ganze Interesse der Theologie ist darauf gerichtet, den gegebenen christlichen Lehrbegriff umzuwandeln in die Form eines Systems oder alles Einzelne in ihm als ein nothwendig Geordnetes und Zusammenhängendes nach der Regel des wissenschaftlichen Verstandes zu begreifen. Diese

Regel des Verstandes aber, wie sie an sich das allgemeine Prinzip alles wissenschaftlichen Erkennens ausmacht, modificirt sich ausserdem auf jedem einzelnen Gebiet dieses letzteren mit innerer Nothwendigkeit in einer anderen Weise. Die besonderen Bedingungen der Anwendbarkeit dieser Regel festzustellen aber ist an und für sich das erste Geschäft bei der Behandlung eines jeden einzelnen wissenschaftlichen Stoffes. Die Grundfrage aller Theologie ist daher an sich die, inwiefern überhaupt ihr in dem kirchlichen Lehrbegriff gegebener Stoff einer Auffassung und Bearbeitung durch die allgemeine Regel des wissenschaftlichen Verstandes zugänglich sein könne. Die specifischen Differenzen der einzelnen Gebiete des Wissens zu erkennen und eben hieraus die geforderten Prinzipien ihrer Behandlung abzuleiten, ist an und für sich die erste und wichtigste Aufgabe aller Wissenschaft. Der ganze wissenschaftliche Werth der Theologie hängt ab von der Beantwortung dieser Vorfrage, inwiefern ihr Stoff überhaupt der Anwendung des logischen Denkgesetzes auf sich Eingang verstatte. Für die Theologie des Mittelalters aber war der christlich-patristische Lehrbegriff der einzige an sich vorhandene wissenschaftliche Stoff überhaupt; dieser Stoff vertrat daher hier auch die Stelle der eigentlich weltlichen Wissenschaft oder der Metaphysik. Alles theologische Erkenntnissinteresse ist hier zugleich mit ein eigentlich philosophisches oder metaphysisches: eben unter diesem Gesichtspunct aber ist es, dass die ganze scholastische Theologie des Mittelalters eine integrirende Entwicklungsstufe in der allgemeinen Geschichte des neueren philosophischen Denkens bildet.

112. Die Scholastik als erste Entwickelungsstufe der neueren Philosophie.

Unter allen einzelnen christlichen Dogmen war im Mittelalter das von der Trinität dasjenige, welches den Mittelpunct und Hauptgegenstand der philosophisch-theologischen Speculation bildete. Dieses Dogma vertritt in der That die Stelle eines Begriffes der christlichen Metaphysik. Von der Metaphysik nimmt in der neuen Zeit ebenso wie im Alterthum alle Bewegung der philosophischen Speculation ihren Anfang. Das Sein als solches nach seiner einfachen Gesammtheit zu begreifen ist hier so wie dort

das erste Ziel und Interesse des Denkens. Wenn aber den frühesten Philosophen des Alterthums, denen der Jonisch-Milesischen Schule, das Sein in seiner unmittelbaren Beschaffenheit unter dem allgemeinen Gesichtspunct eines schlechthin Mannichfaltigen oder Vielen gegenübergetreten war, für dessen Erklärung von ihnen ein anderes ursprüngliches Einfaches in Gestalt einer sinnlichen ἀρχή aufgesucht worden war; so war auch für die neue Zeit der allgemeine Ausgangspunct oder das Motiv der philosophischen Weltbetrachtung am ersten Anfange ein ganz ähnliches. Was dort die sinnliche ἀρχή, das war hier der geistige Gottesbegriff; das Eine und das Viele des sinnlichen Stoffes war dort, das geistige Eine der Gottheit und das sinnliche Viele der Welt war hier der allgemeine Gegensatz, in dessen Grenzen sich alles philosophische Denken bewegte. Das Gesetz der Analogie zwischen der Geschichte der neuen und derjenigen der alten Philosophie gelangt zunächst in dem Verhältnisse der Scholastik zu der Philosophie der Milesischen Schule zu seiner Erscheinung. Auch der Standpunct der Milesier war eigentlich noch ein zur Hälfte theologischer, oder es verband sich bei ihnen ebenso noch wie bei den Scholastikern mythische Einkleidung und rein speculativer Kern zu gleichen Theilen mit einander. Allerdings tritt bei ihnen zuerst das Interesse einer objectiv sachlichen Erklärung der Welt anstatt der früheren subjectiv persönlichen des Standpunctes der Mythologie als das wesentliche und entscheidende hervor. Ihr ganzes Denken war ein dem Kerne oder Inhalte nach weltliches, wenn sich auch die Form desselben immer noch mit dem gegebenen mythischen Vorstellungskreise berührte. Bei den Scholastikern aber ist anscheinend die Bedeutung des theologischen Elementes verhältnissmässig eine grössere; jedoch ist dem Wesen nach dasselbe auch hier immer nur eine Hülle und Form für eine metaphysisch-philosophische Erklärung der Welt. Das rein wissenschaftliche oder vernunftmässig weltliche Element in der Scholastik drückt sich zunächst aus in der strengen Handhabung des Formprinzipes der Logik. Der Verstand als solcher nach seiner strengen, einfachen und nüchternen Regel versuchte hier den gegebenen Stoff der Kirchenlehre zu begreifen und sich unterzuordnen. Dieses Element der scharfen und geordneten Logik zieht insbesondere die Grenze zwischen dem Standpunct der Scholastik und jenem der Patristik. Der materielle Inhalt der scholastischen und der patristischen Lehren war an sich im Wesentlichen noch derselbe, aber die Form seiner

Auffassung und Gestaltung eine verschiedene. Die geistige Form der Philosophie der Kirchenväter war wesentlich noch die des classisch gebildeten aus dem früheren Alterthum überkommenen Denkens. Die Form des scholastischen Denkens dagegen war ungebildet, pedantisch und roh; hier war es der moderne noch durch keinen früheren Bildungsgang geschulte Geist, welcher sich des gegebenen Stoffes der Philosophie bemächtigte, für dessen Bearbeitung ihm das allgemeine Formprinzip der Logik zum Anhalt diente. Diese als solche aber war ein rein weltliches oder von aller Verbindung mit der Kirche unabhängiges menschlich vernunftmässiges Element. Aristoteles und die Logik war hier in der That die höhere Macht und das active sowohl verbindende als auflösende Element gegenüber dem Glauben der Kirche. Die Geschichte des neueren Denkens als solchen fängt damit an, dass es sich in den strengen Dienst des rein wissenschaftlichen oder allgemein vernünftigen Formprinzipes der Logik begiebt; hiermit war der frühere Standpunct des einfachen, rein naiven oder unreflectirten Glaubens an die Wahrheit des Christenthumes verlassen; der Verstand als solcher stand über dem Glauben, indem er diesen selbst erst zu begreifen, zu begründen oder zu zersetzen sich bemühte. Mit der Scholastik tritt der Kirchenglaube ein in die Sphäre des freien, vernunftmässigen oder weltlichen Denkens. Der Bruch mit der Naivetät des früheren Standpunctes war hier ein ebenso entschiedener als jener der Milesier mit der des Orphischen Dichterkreises. Der Fortschritt von der Patristik zur Scholastik ist durchaus analog dem des Ueberganges zwischen diesen beiden Standpuncten des Alterthums. Wie die Milesier im Alterthum, so betrachteten auch die Scholastiker in der neuen Zeit den gegebenen Inhalt des Wissens von der Welt durchaus mit dem Auge des nüchternen Verstandes. Auch diese aber trieben ebenso wie jene wesentlich Metaphysik in der Form der Theologie oder der gegebenen Lehre der Kirche. So wie aber durch die Orphiker der frühere mythologische Stoff, so hatte in der Philosophie der Kirchenväter der frühere einfache Inhalt der christlichen Lehre eine in gewisser Weise höhere aber noch nicht rein wissenschaftliche Verarbeitung und Gestaltung zu erfahren gehabt, welche in beiden Zeitaltern die erste Unterlage und Voraussetzung für den Beginn des eigentlich freien und selbstständigen wissenschaftlichen Denkens bildet.

113. Der Formcharakter des mittelalterlichen Denkens.

Die Philosophie der Kirchenväter hatte im Allgemeinen in dem System des Augustin ihren höchsten Ausdruck und Abschluss gefunden. Augustin ist der wesentliche Schöpfer und Begründer der christlichen Theologie überhaupt. Das System des Augustin ist gewissermaassen der letzte Schlussstein der ganzen Geschichte des antiken philosophischen Denkens; denn das formale Bildungsprinzip der Philosophie der Kirchenväter wenigstens war noch durchaus dasjenige des Geistes des Alterthums. Die Grenze beider Perioden der Weltgeschichte, der des Alterthums und der der neuen Zeit, wird an und für sich am bestimmtesten bezeichnet durch die Monarchie Karls des Grossen als des zuerst fest begründeten und eine neue Bahn der Culturentwickelung eröffnenden Weltreiches der in die alte römische Erbschaft eingetretenen germanischen Eroberer. Hier ist der neue Geist entschieden zur Herrschaft gelangt über jenen des Alterthums oder auf dem Humus der alten Welt beginnt eine neue Culturpflanzung sich in frischer Selbstständigkeit zu entwickeln. Karl der Grosse machte das germanische Element zuerst zum wirklich herrschenden in der Welt oder er war der allgemeine Träger und Begründer des Gedankens der neuen christlich-germanischen oder mittelalterlichen Cultur. Die civilisatorische Mission Karls des Grossen aber gab sich insbesondere zu erkennen in den von ihm errichteten Klosterschulen. Das wissenschaftliche Leben besitzt in der neuen Zeit von Anfang an gewisse eigens für dasselbe bestimmte Anstalten oder Organe. Diese waren zuerst die Klosterschulen und späterhin die Universitäten. Das geistige Leben gewann hierdurch sogleich von Anfang an eine bestimmte äusserliche gesellschaftlich geschlossene Organisation. Im Alterthum war alle geistige Bildung im Allgemeinen nur Sache des Einzelnen als solchen gewesen, während in der neuen Zeit die Gesellschaft überhaupt bestimmte Anstalten und Organe hierfür besitzt. Eben hierauf aber gründet sich auch zunächst der ganze pedantische und schulmässig gelehrte Charakter der Wissenschaft des Mittelalters. In der allgemeinen Form oder Methode ihres Denkens aber findet zwischen der Wissenschaft des Alterthumes und jener der neuen Zeit ein durchgreifender und bezeichnender Unterschied statt. Das ganze neuere wissenschaft-

liche Denken folgt im Allgemeinen dem strengen Formgesetze der Logik, während dagegen dasjenige des Alterthums wesentlich nur von einer einfachen natürlichen dialektischen Art war. Alles neuere wissenschaftliche Denken ist formell geordneter, schulmässiger und pedantischer als das antike. Dieses letztere wird bei Weitem mehr bedingt durch die natürliche Objectivität seines Stoffes oder Inhaltes als solchen, während jenes erstere vielmehr dem Gesetze einer an sich selbst feststehenden inneren oder subjectiven Form unterliegt. Das antike Denken war unbefangen und natürlich, das neuere ist kunstmässig und über sich selbst reflectirt. Alles neuere wissenschaftliche Denken strebt im Allgemeinen der rein logischen Form einer streng in sich zusammenhängenden Begriffsentwickelung zu entsprechen. Das Gesetz der Syllogistik ist im Allgemeinen das für das neuere, das der Dialektik dagegen das für das antike wissenschaftliche Denken entscheidende. Das Denken des Alterthums bezog sich unmittelbar auf den Stoff der Sachen selbst oder auf den reinen objectiven Inhalt der ansichseienden Begriffe; dem antiken Geist trat die Wirklichkeit unmittelbar nach ihren einzelnen allgemeinen Seiten und Beschaffenheiten gegenüber. Der neuere Geist dagegen strebt meistens erst mittelbar auf dem Wege von Schlussfolgerungen aus gewissen angenommenen Prämissen das Wesen des Wirklichen zu erreichen. Das antike Denken nimmt von der Aeusserlicheit der Dinge, das neuere von der Innerlichkeit des Bewusstseins seinen Anfang. Um eine so strenge systematische Ordnung wie bei den Neueren war es der antiken Philosophen überhaupt noch nicht zu thun; das Interesse an der strengen logisch systematischen Form ist bei jenen ersteren im Allgemeinen das den ganzen Artcharakter ihres Denkens aus sich bedingende. Noch das Augustinische Denken aber war wesentlich ein freies unbefangen dialektisches oder natürlich gebildetes im Sinne des früheren Alterthums. Der eigentlich neuere oder mittelalterliche Stil des Denkens unterscheidet sich von jenem des Alterthums in einer ganz ähnlichen Weise als der neuere oder gothische Baustil von dem antiken. Die Gothik in der Architektur ist die künstlerische Erscheinung des Prinzipes der strengen logischen Unterordnung und Gliederung der einzelnen Momente des Denkens. Mit Karl dem Grossen aber nimmt das eigentliche geistige Leben des Mittelalters seinen Anfang. Aus der Zersetzung des früheren Denkens aber bereitete sich durch die Uebergangsglieder des Boethius, Cassiodor u. A. allmählig

der erste Beginn des neueren vor. Diese neuere Bahn wird eröffnet durch Scotus Erigena, der somit ähnlich wie Thales im Alterthum den Beginn einer zweiten und höheren Bewegungsepoche des philosophischen Denkens bezeichnet.

114. Der christliche Gottesbegriff als Basis der metaphysischen Speculation des Mittelalters.

Der auf dem christlichen Gottesbegriff beruhende Einheitsgedanke der Welt bildete den charakteristischen Ausgangspunct der ganzen Bewegung des neueren philosophischen Denkens. Der christliche Gottesbegriff war nach seiner metaphysischen Bedeutung dasjenige höchste und unbedingte Eine, aus welchem alles Andere seine Erklärung finden sollte. Der Gegensatz zwischen Gott und Welt oder das Verhältniss des metaphysischen Einen zum wirklichen Vielen bildete das allgemeine Object für das philosophische Begreifen des Mittelalters. Die dualistische Absonderung oder Auseinanderhaltung dieser beiden Begriffe war für den ganzen Charakter jener Epoche bezeichnend. Dieser Dualismus aber war ein ganz ähnlicher als der des Einen und Vielen in der Milesischen Schule des Alterthums. An und für sich aber ist dieses der einfachste und natürlichste Standpunct aller Philosophie, zur Erklärung des unmittelbar gegebenen, mannichfaltigen und anscheinend in sich widersprechenden Vielen ein anderes höheres und in sich selbst unbedingtes Einfaches zu postuliren. Denn die Wirklichkeit so wie sie unmittelbar genommen ist, erscheint zunächst immer in dem Lichte eines blossen rohen, ungeordneten und in sich selbst unvernünftigen Vielen; der erklärende Schwerpunct dieser ihrer allgemeinen Beschaffenheit also kann an sich immer nur ausser ihr selbst in ein anderes schlechthin von ihr verschiedenes Eines verlegt werden. Der wahre Anfang aller Philosophie ist immer der einer Flucht des Denkens aus der wirklichen Welt in ein anderes höheres und reineres Jenseits. Die wirkliche Welt oder das Viele erscheint als ein Räthsel, dessen Auflösung nur in einem anderen jenseitigen Einen gesucht werden kann. Dieses Eine selbst aber muss immer die doppelte Eigenschaft in sich vereinigen, theils etwas an sich Anderes zu sein als das wirkliche Viele, theils aber zugleich den erklärenden Grund oder das bedingende Prinzip dieser Natur des letzteren selbst in sich zu enthalten. Diese zweite Eigenschaft des Einen aber involvirt

nothwendig zugleich eine gewisse Aehnlichkeit oder Verwandtschaft desselben mit dem Begriffe des Vielen und es ist eben überall nur insofern als das Eine selbst ein betimmtes begriffliches Moment des Vielen oder eine gewisse Fähigkeit des Uebergehens und der Verwandelung in dieses in sich enthält, dass es als der erklärende Grund oder der Ursprung von jenem gedacht werden kann. Dieses war die allgemeine Natur oder der Begriff des Einen im Sinne der Milesischen Schule. Auch der christliche Gottesbegriff aber schloss in dem Prinzipe der Trinität ein gewisses Moment des Vielen und hierdurch eine Brücke des Ueberganges oder der Annäherung an die wirkliche Welt in sich ein. Die allgemeinen Elemente des Denkens also waren hier durchaus dieselben als bei jener Schule des Alterthums. Unter den einzelnen Philosophen der Milesischen Schule aber war ein bestimmter Gegensatz hervorgetreten zwischen denjenigen, die wie insbesondere zuerst Thales, vorzugsweise das Moment der Einheit und denjenigen, die wie Anaximander dasjenige der Vielartigkeit im Begriffe des sinnlichen Urwesens betont oder als das entscheidende zur Geltung gebracht hatten. Dort war das Interesse des Denkens vorzugsweise auf die Fixirung des reinen oder jenseitigen, vom wirklichen Vielen geschiedenen Charakters des sinnlichen Urstoffes, hier dagegen auf die Anbahnung eines verbindenden Ueberganges oder auf die Erklärung der Möglichkeit einer Entstehung jenes Vielen aus diesem letzteren gerichtet gewesen. In einer ähnlichen Weise aber fällt auch bei der ganzen metaphysischen Speculation des Mittelalters das entscheidende Hauptgewicht immer entweder auf das reine jenseitige Moment der Einheit oder auf das den Uebergang und die Verbindung mit der diesseitigen Welt in sich enthaltende Moment der Dreiheit oder arithmetischen Mehrheit des christlichen Gottesbegriffes. Auch jetzt ist in dem einen Falle das philosophische Interesse vorwiegend auf die Festhaltung der reinen Einheit der Gottesidee, in dem anderen auf die Begründung ihres Zusammenhanges mit den diesseitigen Dingen oder der Welt des Menschen gerichtet. Die metaphysischen Parteigegensätze unter den Denkern des Mittelalters sind durchaus dieselben als diejenigen, wie sie sich unter den Philosophen jener frühesten Schule des Alterthums zeigen. Der kirchlich-christliche Gottesbegriff selbst aber ist immer etwas Mittleres zwischen dem reinen oder abstracten Monotheismus der Religionsanschauung der Juden und der Richtung des eigentlichen und ausgeprägten Tritheismus, wie sie

als eine ketzerische Ausschweifung in dem philosophischen Denken der Kirchenväter hervorgetreten war. Allerdings war in der kirchlichen Lehre an sich eine gewisse Gefahr des Ueberganges oder der Vermischung mit dem heidnischen Prinzipe des Polytheismus gegeben gewesen. Eben durch die metaphysische Speculation des Mittelalters und durch die ihr Wesen ausmachende streng philosophische Durchführung der göttlichen Einheitsidee wurde diese Gefahr gründlich und für immer beseitigt oder überhaupt der specifische Gesammtcharakter des Christenthums als eines geistigen Monotheismus wissenschaftlich festgestellt oder begründet. Der christliche Gottesbegriff, indem er seinem Wesen nach eine Einheit zugleich mit einer gewissen Mehrheit oder Verschiedenheit der Form ist, entsprach hiermit durchaus dem wahren und echten Bedürfnisse der philosophischen Speculation. Der christliche Gottesbegriff hat eben darum etwas menschlich Milderes und zugleich philosophisch Vernunftmässigeres in sich als derjenige im Sinne des reinen und starren Monotheismus, weil er zugleich immer ein bestimmtes Prinzip der Vermittelung zwischen dem geistigen Jenseits und dem sinnlichen Diesseits in sich enthält. Allerdings aber ist dasjenige, was durch die Ableitung aus einem höheren Einen erklärt werden soll, gegenwärtig etwas vollkommen Anderes geworden als im Alterthum. Für die alte Philosophie handelte es sich wesentlich um das Begreifen der physischen, für die neuere um dasjenige der moralischen Welt. Dort war es das Viele des sinnlichen Stoffes, hier aber das Mannichfaltige, Ungeordnete und anscheinend Widersprechende im Leben des Menschen, welches das wahrhafte Object der philosophischen Erklärung bildete. Die ganzen Probleme der Erklärung waren dort rein natürliche oder sinnliche, hier aber sittliche oder geistige. Auch das menschliche Leben oder die Sphäre der moralischen Welt ist eine in ähnlicher Weise aus verschiedenen und widersprechenden Beschaffenheiten zusammengesetzte als jene der natürlichen oder sinnlichen Welt. Der ganze Gesichtskreis des Denkens als solcher und der Inhalt seiner einzelnen Probleme ist in der neuen Zeit ein anderer geworden als im Alterthum. Immer aber erscheint auch hier zunächst die gegebene Welt als eine in ihren allgemeinen Elementen, dem Guten und Bösen, dem Prinzipe des Geistes und dem der Sinnlichkeit oder des Fleisches widersprechend zusammengesetzte und eben darum der erklärenden Ableitung aus einem höheren absoluten Einen bedürftige. Das was dort im Alterthum der Begriff einer

einfachen und das wirkliche Viele aus sich entwickelnden sinnlichen ἀρχή gewesen war, das ist hier der geistige, die Erklärung des Widersprechenden in der moralischen Lebenssphäre des Menschen in sich enthaltende Gottesbegriff geworden. Aus diesem höchsten Einen alles Andere abzuleiten, dieses ist an und für sich ebenso wie damals das allgemeine Ziel und das charakteristische Bestreben der ganzen Philosophie des Mittelalters.

115. Die arabisch-jüdische Philosophie des Mittelalters.

Die Philosophie des Mittelalters war trotz ihrer Anlehnung an die gegebene Basis des Christenthums ein wirklich neuer und origineller Anfang des Denkens. In der That war das Christenthum nur die Hülle, in der sich der Kern eines neuen Versuches des speculativen Begreifens der Welt verbarg. Die Lösung der Widersprüche der Welt wurde gesucht in der Einheit des geistigen Begriffes der Gottheit. Die Idee dieses höchsten geistigen Einen, welche durch die ganze Bewegung der Philosophie des Alterthums erst aus der Gesammtheit des wirklichen Vielen herausgezogen oder abstrahirt worden war, diese bildete nach ihrer definitiven Feststellung und Durchführung im Christenthum den alleinigen Stützpunct für die Erklärung des ihr gegenüberstehenden Inhaltes der Welt selbst. Den Begriff der Gottheit oder das ideale Eine dem der Welt oder dem realen Vielen wiederum anzunähern und beide in ein organisches Verhältniss zu einander einzuführen, war von jetzt an das allgemeine Ziel und die Aufgabe des philosophischen Denkens. Jener absolute Dualismus der einfachen Entgegensetzung von Gott und Welt, Geist und Wirklichkeit, sollte jetzt aufgehoben und überwunden werden. Der christliche Lehrbegriff aber bot an sich dem philosophischen Denken einen reichhaltigen und unbegrenzten Stoff der Bearbeitung dar. Die einzelnen Entwickelungsstufen der Scholastik aber schliessen sich genau an den sonstigen Fortschritt und die Verhältnisse der verschiedenen Epochen im Leben des Mittelalters an. Durch das ganze christlich-germanische Mittelalter aber zog sich als ein entscheidendes Moment der inneren Weiterentwickelung hindurch die gegensatzliche Beziehung zu dem durch die Religionsform des Islam und die

Volkskraft der Araber regenerirten Culturganzen des Orientes. Die sinnliche und äusserlich thatsächliche Seite dieser Beziehung wurde inbesondere durch die Bewegungen der Kreuzzüge vertreten. Ausserdem aber gingen auch von der Seite des im Ganzen frühzeitiger entwickelten Orientes gewisse wesentliche und fruchtbringende geistige Anregungen auf das Leben des Occidentes aus. Die Blüthe der arabischen Kunst und Wissenschaft in Spanien bildete eine Art von Vorstufe für diejenige der germanisch-christlichen Welt. An den Einfluss dieses islamitisch-arabischen Bildungselementes knüpft sich eine bestimmte Epoche der inneren Weiterentwickelung der christlichen Scholastik selbst an. Auch bei den Arabern gab es eine scholastische Theologie oder Philosophie ganz nach Analogie derjenigen des Christenthums. Der wissenschaftliche Werthinhalt dieser arabischen Gelehrsamkeit aber war insofern zunächst ein höherer als derjenige der christlichen Theologie als er auf einer genaueren und umfassenderen Bekanntschaft mit den philosophischen Schriften des Alterthums, insbesondere denjenigen des Aristoteles, beruhte. Der ganze Zusammenhang der Philosophie des christlichen Mittelalters mit jener des Alterthums war im Ganzen nur ein dürftiger, unvollkommener und mittelbarer. Voller aber und unmittelbarer aus den Quellen des Alterthums hatten die Araber geschöpft. An sich war hier die Feinheit und Subtilität des Denkens und der ganzen geistigen Bildung schon eine grössere als bei den mehr derben und kräftigen Völkern des christlichen Abendlandes. Die ganze Bildung des christlichen Mittelalters, inwiefern sie eine sich an das Alterthum anlehnende war, stand unter der Fessel des strengen und logischen Genius der lateinischen Sprache. Die feinere Dialektik des Griechischen dagegen war hier im Allgemeinen ein fremdes und unverständliches Element. Dagegen stand diese wiederum zu dem spitzfindigen Scharfsinn des semitischen Naturells in einem näheren verwandtschaftlichen Verhältniss. Der Islam aber war an sich überhaupt, insolange er in den Händen der Araber blieb, eine gegen andere Culturelemente weniger schroff abgeschlossene und denselben leichter in sich Eingang verstattende Religionsform als das mittelalterliche Christenthum. Die geringere Klarheit und Consequenz des orientalischen Geistes machte ihn überhaupt weit mehr zur eklektischen Aneignung fremer Bestandtheile geschickt als dieses bei der harten Festigkeit und charaktervollen Entschiedenheit

des occidentalischen Denkens der Fall war. Die Religionsanschauung des Islam aber war an und für sich der reine geistige Monotheismus. Diese ganz abstracte Vorstellung von der Gottheit aber war an sich einer Verbindung mit den Anschauungen der antiken Philosophie ungleich günstiger als die mehr konkrete und lebendige im Sinne des Christenthums. Für die Begründung des allgemeinen Verhältnisses der Gottheit zur Welt fanden sich insbesondere in dem System des Aristoteles wichtige Anknüpfungspuncte vor. Auch zu der jüdischen Religionsanschauung aber stand der Islam keinesweges in einem so feindlichen und ausschliessenden Verhältniss als das Christenthum. Theils der reine Monotheismus, theils die natürliche Volksverwandtschaft schlang, insbesondere in Spanien, ein engeres Band zwischen Arabern und Juden. Die Juden aber bildeten im Allgemeinen die Vermittler zwischen der arabischen Philosophie und jener der Christen. Naturwissenschaft und Medicin wurden im Mittelalter vorzugsweise durch arabische und jüdische Philosophen und Aerzte vertreten. Die ganze arabisch-jüdische Philosophie aber trägt einen das Prinzip des geistigen Monotheismus mit den antiken philosophischen Anschauungen, insbesondere des Aristoteles und des Neuplatonismus, vermischenden mystisch-theosophischen und unbestimmt eklektischen Charakter an sich. Sie ist wie alles andere Orientalische, weniger an sich oder als solche wie vielmehr nur in der Eigenschaft eines verbindenden und anregenden Mittelgliedes zwischen der antiken Philosophie und der christlichen Scholastik von einer wahrhaften historischen Bedeutung. Durch sie wurde jedenfalls das weltliche oder vernunftmässig-philosophische Element in dieser letzteren in bedeutendem Maasse angefrischt und verstärkt. Auch unter den arabischen Gelehrten aber gab es ähnliche Parteigegensätze als unter denjenigen des christlichen Mittelalters. Der wahrhafte Träger aller wissenschaftlich-philosophischen Gedankenentwickelung ist auch in der neuen Zeitgeschichte überall nur der Occident; denn nur hier ist das Interesse von Anfang an auf eine eigentlich klare und unbefangen vernunftmässige Auffassung des Verhältnisses des Gottesbegriffes zu demjenigen der Welt gerichtet, während sich in der ganzen Denkweise des Orientes die beiden Elemente der religiösen Glaubensanschauung und der philosophischen Speculation in einer haltlosen und ungeordneten Weise mit einander verbinden.

116. J. Scotus Erigena.

Der erste selbstständige Philosoph der neuen Zeit ist J. Scotus Erigena, dessen Lehre wesentlich auf der einfachen und noch unvermittelten Gegenüberstellung der beiden Begriffe Gottes und der Welt beruht. Der Begriff des höchsten Einen bei Scotus war noch ein durchaus einfacher, reiner und abstracter. Das philosophische Interesse als solches war hier in entschiedener Weise vorwiegend über das theologische. Der ganze Standpunct des Scotus war der eines durchaus unabhängigen, freisinnigen und an und für sich ausserhalb des positiven Bodens der christlichen Lehre stehenden Rationalismus. Für ihn ist der Begriff der Gottheit dasjenige Einzige und Unbedingte, welches die ganze Erklärung der Welt oder der Schöpfung in sich enthält. Die Trinitätslehre als solche oder das Moment der Mehrheit im Gottesbegriff trat für ihn noch wesentlich in den Hintergrund zurück. Seine Philosophie ist der erste Versuch, das Verhältniss Gottes als des Schöpfers zu der Welt als dem Geschaffenen in einer tieferen und die Vernunft unmittelbar befriedigenden Weise zu begreifen. Dieses Verhältniss aber ist an sich deswegen ein wissenschaftliches Problem, weil der Act des einfachen Schaffens aus Nichts ein solcher ist, der durch die menschliche Vernunft überhaupt gar nicht begriffen oder gedacht werden kann. Dasjenige, was das Christenthum lehrt, die Erschaffung der Welt durch Gott, musste durch die Vernunft erklärt oder begreiflich zu machen gesucht werden. Dieses konnte an sich nur dadurch geschehen, dass jene beiden Begriffe aus ihrer unbedingten Geschiedenheit einander wiederum gewissermaassen angenähert und in eine bestimmte höhere Einheit zusammengefasst wurden. Diese höhere Einheit ist für Scotus der Begriff der Natur oder des Seienden überhaupt und schlechthin. Der ganze metaphysische Lehrbegriff des Scotus ist ein solcher, der zwischen den beiden einander entgegengesetzten Haupt- und Grundauffassungen des reinen Theismus und des reinen Pantheismus oder der unbedingten Geschiedenheit und des ebenso unbedingten Zusammenfallens der beiden Begriffe Gottes und der Welt in der Mitte steht, indem für ihn dieselben zugleich sowohl als getrennt und verschieden, wie auch als ähnlich und in einem höheren Ganzen verbunden erscheinen. Gott und die Welt sind die beiden einander entgegengesetzten Seiten oder

Hälften des Wesens der Natur. Gott in der Eigenschaft als blosse Persönlichkeit gedacht, ist das einfache Gegentheil des Begriffes der Welt. Für den Standpunct des Pantheismus aber fällt der Gottesbegriff zusammen mit dem einer einheitlichen Lebenskraft der Welt. Im Begriffe der Natur oder des Seins überhaupt aber werden von Scotus unterschieden die beiden Momente des Schaffens und des Geschaffenwerdens oder der reinen Activität und der reinen Passivität ihrer allgemeinen logischen Bestimmtheit. Gott aber ist die active oder schaffende Kraft in der Natur an und für sich. Hiermit ist statt seines Charakters einer blossen subjectiv freien Persönlichkeit nach der Vorstellungsweise der Religion der Begriff Gottes durch ein objectiv sachliches Prädicat in einer rein vernunftmässigen oder weltlich philosophischen Weise definirt. Der Begriff Gottes ist hiernach nicht weniger gebunden an denjenigen der Welt als umgekehrt, indem beide nur verschiedene Seiten oder Beschaffenheiten in dem allgemeinen Begriffe des Seienden überhaupt als einem aus Thätigkeit und Leiden, Schaffen und Geschaffenwerden zusammengesetzten in sich darstellen. Aus diesem allgemeinen Begriffe des Seins oder der Natur deducirt Scotus den Charakter der Gottheit als den einer untrennbar mit der anderen verbundenen Abtheilung oder Hälfte desselben. Eben deswegen aber ist sein Standpunct an sich ein rein logischer oder in freier und vernunftmässiger Weise philosophischer. Die Substanz der Lehre des Scotus ist diese, dass der Begriff Gottes bei ihm als eine absolute und nichts bedürfende Naturkraft hingestellt wird, die an sich ausserhalb der Welt steht, aber doch zugleich nicht ohne diese und ihre nothwendige Verbindung mit ihr gedacht werden kann. Vom rein kirchlichen Standpunct aus musste demnach allerdings diese Lehre als eine sinnlich naturalistische, den Begriff Gottes in gewisser Weise herabziehende oder beschränkende und insofern ketzerische erscheinen. Eben hierin aber besteht das Eigenthümliche und Entscheidende bei Scotus, dass er statt einer blossen subjectiven Persönlichkeit einen wissenschaftlichen Begriff oder ein verstandesmässiges Prinzip in die Stelle des Urgrundes der Welt eintreten lässt. Der Bruch mit der blossen und einfachen Religionsvorstellung war hier ein ebenso bestimmter und entschiedener als bei Thales im Alterthum. Ist der Urgrund der Welt ein rein persönlicher, so ist es überhaupt blos Willkühr oder Zufall, dem dieselbe ihre Entstehung verdankt. An die Stelle der blossen freien Persönlichkeit aber

ein mit Nothwendigkeit wirkendes Prinzip zu setzen, war in beiden Zeitaltern der erste Anfang der wahren Philosophie. Allerdings ist die Benennung dieses Prinzipes bei Scotus noch dieselbe als diejenige im Sinne der Religion; aber die Definition oder der logische Inhalt desselben ist bereits ein anderer. Auch Thales aber mag zu seiner Zeit vielleicht noch das Wasser oder den einfachen Urstoff mit der Bezeichnung eines Gottes belegt haben. Gott als das schlechthin Wirkende aber ist auch für Scotus wesentlich dasjenige, welches alles Sein oder die ganze Schöpfung mit sich erfüllt. Der Begriff Gottes bei Scotus ist weder wie im rein religiösen Sinne der einer von der Schöpfung schlechthin getrennten jenseitigen Persönlichkeit, noch auch wie im Sinne des Pantheismus der einer diese letztere selbst unmittelbar in sich umschliessenden collectiven Substanz, sondern in der That derjenige einer ἀρχή, oder eines an sich getrennten aber durch seine blosse Thätigkeit und Bewegung alles Andere aus sich entwickelnden einfachen Urwesens. Der Begriff Gottes wird durch Scotus in der That gleichgesetzt oder identificirt mit demjenigen der Welt, indem er alles dasjenige der Anlage oder der Möglichkeit nach ist, was diese letztere in sich enthält. So wie für Thales alles Wirkliche eigentlich nichts war als eine blosse Umwandlung des einfachen Urstoffes, des Wassers, so ist auch für Scotus der Gottesbegriff in seiner Eigenschaft des Wirkenden das wahrhaft Seiende oder die eigentliche und reine Wesenheit aller einzelnen Dinge. Diese ganze erste philosophische Weltansicht der neuen Zeit also beruht auf einer Auffassung der Gottheit im Lichte einer blossen geistig persönlichen Naturkraft. Der Begriff Gottes war aus seiner rein jenseitigen religiös-transscendentalen Stellung wiederum in ein näheres vernunftmässig philosophisches Verhältniss zur diesseitigen Wirklichkeit eingeführt und hiermit der erste Anfang zu einer neuen und höheren Entwickelung des metaphysischen Denkens gemacht worden.

117. Der Uebergang zur Scholastik des 11. und 12. Jahrhunderts.

Die Lehre des Scotus bildet an und für sich eine blosse Einleitung und Vorbereitung für die wirkliche Scholastik des Mittelalters. Im Ganzen ruht hier die Bewegung des philosophischen

Denkens nicht so ausschliessend auf den Schultern gewisser hervorragender Einzelner als dieses zuerst im Alterthume der Fall gewesen war. Die einzelnen wichtigeren Scholastiker sind blosse Repräsentanten gewisser allgemeiner Hauptrichtungen des ganzen geistigen Lebens der Zeit. Die kirchliche Lehre als solche aber trat mit dem eigentlichen Beginne der Scholastik gegenüber dem rein vernunftmässigen Standpunct des Scotus wiederum mehr in den Vordergrund der Speculation ein. Hatte es Scotus wesentlich nur mit dem reinen einfachen Gottesbegriffe und seinem Verhältniss zu demjenigen der Welt zu thun gehabt, so war es jetzt vielmehr das Dogma der Trinität oder der nähere Inhalt des Gottesbegriffes selbst, auf welchen sich die allgemeine Thätigkeit des philosophischen Denkens bezog. Dieses Doppelte aber, die Reaction oder erneute Wiederherstellung des kirchlichen Lehrbegriffes in seiner reinen Strenge als solchen und das philosophische Bedürfniss der genaueren und innerlicheren Vertiefung in die jenseitige Gottesidee selbst, stand in einem nothwendigen und wesenhaften Zusammenhange unter einander. Dieser ganze Fortschritt aber war ein durchaus ähnlicher als wie er sich in der Bewegung der Philosophie des Alterthums bei dem Uebergang von der Lehre des Thales zu jener des Anaximander vollzogen hatte. Auch Anaximander griff in seiner Bestimmung der Natur des Urwesens zurück auf die ältere religionsphilosophische Vorstellung vom Chaos. Er fühlte hierbei theils das Bedürfniss, dem Begriffe des Urwesens einen reicheren und volleren Inhalt zu geben als in der durchaus einfachen und nüchternen Lehre des Thales, theils wurde er wohl auch von dem Motive eines genaueren Anschlusses an die frühere populär philosophische Tradition geleitet. Gegenüber der abstracten Einfachheit des Urwesens bei Thales wurde durch Anaximander wiederum das Moment der Vielartigkeit oder der Mehrheit seiner einzelnen Anlagen und Beschaffenheiten zur Geltung gebracht. Das philosophisch Mangelhafte in der Lehre des Thales aber und das einen weiteren Fortschritt des Denkens aus sich Bedingende in derselben war eben dieses gewesen, dass aus der blossen Einartigkeit des Urwesens nicht der Hervorgang oder die Umwandelung aller anderen vielartigen Stoffe des Wirklichen nachgewiesen werden konnte. Eben deswegen aber wurde von seinem Nachfolger in das Urwesen selbst ein reicherer Bestimmungsinhalt verlegt, in Folge dessen er der Mehrheit des Wirklichen an sich bereits gleich oder den Her-

vorgang desselben aus sich bedingend erschien. Soll überhaupt etwas Einfaches der Grund des Mannichfachen oder Vielen der wirklichen Welt sein, so muss dieses nothwendig der letzteren seiner allgemeinen Beschaffenheit nach irgendwie als gleich oder selbst ein gewisses Moment der Mehrheit und der inneren Unterschiedenheit in sich enthaltend gedacht werden. Die Lehre des Scotus aber war eine in ganz ähnlicher Weise abstracte oder das Moment der Einheit im Urgrunde aller Dinge ausschliessend betonende gewesen als früher im Alterthum jene des Thales. Ueber die blosse Definition einer unbedingten wirkenden Kraft war Scotus bei der Erkenntniss des Gottesbegriffes noch nicht wesentlich hinausgekommen. Der Gottesbegriff hatte hier in der That noch keinen anderen Inhalt als den ganz abstracten einer in sich einfachen Gesammtursache der Welt. Wie Thales einen einfachen sinnlichen Stoff, so postulirte Scotus eine einfache geistige Kraft als Ursache aller Dinge. Hiermit aber war an sich blos das Problem einer wirklichen oder genauen Erklärung der Welt gestellt. Scotus hatte den rein persönlichen Begriff der Gottheit erweitert bis zu dem einer blossen Ursache oder einer unbedingten Alles aus sich entwickelnden Kraft. Hierdurch aber war theils der religiöse Charakter dieses Begriffes beeinträchtigt, theils aber auch das philosophische Bedürfniss der Welterklärung nicht hinreichend befriedigt worden. Die Auffassung Gottes als einer blossen activen Weltkraft widersprach dem Interesse der Religion und aus der blossen Einfachheit dieses Prinzipes allein wurde die Welt noch nicht genügend erklärt. Die Wiederherstellung der orthodoxen Kirchenlehre hatte daher hier zugleich ein tiefer liegendes rein vernunftmässiges oder philosophisches Motiv. Der abstracte Gottesbegriff, wie ihn Scotus gefasst hatte, war allerdings eine bestimmte einheitliche Antwort auf das Viele der Welt; aber es war noch durchaus nicht das Wie des Zusammenhanges desselben mit ihm, welches hierdurch eine genügende Erläuterung fand. Die wiederhergestellte strengere Auffassung der Kirchenlehre dagegen schärfte auf der einen Seite den reinen Begriff der Gottheit als eines geistig persönlichen und von der Welt unterschiedenen Jenseits in bestimmterer Weise ein, theils suchte sie durch die Geltendmachung des Momentes der Dreiheit in demselben das Verhältniss zwischen dem göttlichen Jenseits und dem weltlichen Diesseits in einer ausführlicheren und vollkommneren Weise zu begründen. Die Lehre des Scotus hatte die

rein persönliche Eigenschaft der Gottheit in gewisser Weise verdunkelt. Das supranaturalistische Element in der Auffassung des kirchlichen Religionsbegriffes aber war hier auch zugleich das im wahren und echten Sinne philosophische oder vernünftige. Der reine und einfache Monotheismus, wie er an sich oder unmittelbar genommen dem philosophischen Bedürfnisse zuzusagen scheint, ist doch andererseits eine für die wirkliche Erfassung des Verhältnisses der Gottheit zur Welt durchaus ungeeignete und dem wissenschaftlichen Verstande blos schwer zugängliche Auffassung. Soll dieses Verhältniss überhaupt deutlich gemacht und in wissenschaftlicher Weise ausgeführt oder begriffen werden, so kann nur entweder die Gottheit mehr in dem Sinne einer blossen Naturkraft aufgefasst oder es kann andererseits ein gewisses Moment der geistig persönlichen Mehrheit und Mannichfaltigkeit in sie hineingetragen werden. Der erstere Weg aber führt in seiner äussersten Consequenz zum Naturalismus oder Pantheismus, der letztere dagegen zum Polytheismus. Dort wird die Gottheit mit der Welt in eine Einheit zusammengeworfen, während sie hier in sich selbst einen reicheren und konkreteren geistigen Inhalt gewinnt. Die Gefahr aber, welche im Polytheismus liegt, ist immerhin eine geringere als diejenige im Naturalismus. Es kam in der That darauf an, den eigentlichen oder specifischen christlichen Gottesbegriff in seiner Verschiedenheit von dem reinen Theismus der Juden und Muhammedaner, sowie gegenüber der Gefahr seiner Vermischung mit einem blossen Naturprinzip, wie in der muhammedanischen Theologie, aufrechtzuhalten und zu retten. Das wahrhaft Menschliche und eigentlich Geistige im christlichen Gottesbegriffe gründet sich wesentlich immer auf das Moment der Freiheit der Person. Die Gefahr war geringer, das menschliche Element im Gottesbegriffe zu verstärken als das natürliche; das Christenthum musste dahin arbeiten, sich ganz bestimmt von jeder blossen abstract theistischen Naturreligion zu unterscheiden. Die Seite des Ueberganges oder der Aehnlichkeit mit einer solchen aber hatte in der Lehre des Scotus ihre Vertretung gefunden. Scotus war wie im Alterthum Thales ein reiner die Idee eines einfachen Urwesens als solche zur Geltung bringender Rationalist. An diesen ersten Schritt aller Speculation aber knüpfte sich nothwendig der zweite an, das Urwesen selbst in seiner Beschaffenheit näher zu bestimmen und es nach seinem möglichen oder denkbaren Verhältnisse zur wirklichen Welt zu begreifen. Der rein jenseitige oder

von allem bestimmten Wirklichen verschiedene Charakter des sinnlichen Urwesens aber wurde auch von Anaximander mit Schärfe betont gegenüber der Vorstellung desselben durch Thales nach der Analogie eines bestimmten wirklichen Stoffes. Ebenso aber vertieft sich auch jetzt die christliche Scholastik in die Idee eines inhaltreichen und jenseitigen Wesens der Gottheit, indem sie die leere und abstracte Einfachheit desselben bei Scotus nach der Analogie einer blossen Naturkraft verwirft.

118. Die Blüthezeit der Scholastik.

Die Lehre des Scotus besitzt im Wesentlichen die Eigenschaft eines verbindenden Uebergangsgliedes zwischen dem Standpunct der Patristik und demjenigen der Scholastik. Jene erstere war immer noch ein Nachklang der früheren Geschichte der alten, diese letztere dagegen ist der erste Beginn derjenigen der neueren Philosophie. Schon in den Lehren der Kirchenväter hatte sich eine gewisse Vereinigung des Christenthumes mit der antiken Philosophie vollzogen. Hierdurch aber war in der christlichen Theologie von Anfang an ein bestimmter Widerspruch gegeben zwischen den beiden Prinzipien der Autorität der Offenbarung und der freien Ueberzeugung durch die menschliche Vernunft. In der Ausgleichung dieses Widerspruchs aber besteht an und für sich die ganze wissenschaftliche Aufgabe der Theologie. Ihn als solchen also als einen gegebenen oder wenigstens möglichen und der Idee nach an sich immer vorhandenen anzuerkennen, ist insofern immer der erste Anfang aller rechtmässigen und geordneten Begründung des theologischen Wissens. Die Theologie unterscheidet sich von anderen Wissenschaften dadurch, dass der gegebene Stoff ihres Erkennens an und für sich ein ausserhalb der Grenze der Vernunft liegender und sich zu dieser in einem gewissen Verhältniss des Gegensatzes befindender ist. Alles theologische Erkennen setzt sich zusammen theils aus einem gewissen Gefangengeben der Vernunft an die Offenbarung, theils aus einem Versuche des Begreifens dieser letzteren durch jene erstere. Die Anerkennung aber des ganzen Prinzipes und der gegebenen Basis der Offenbarung ist eben dasjenige Element. durch welches sich die Wissenschaft der Theologie von jeder blossen rein inneren oder subjectiv vernunftmässigen Theosophie unterscheidet. Das Ver-

hältniss aber dieser beiden Elemente, des positiven oder objectiv empirischen der Offenbarung und des subjectiven oder menschlich formalen der Vernunft in der Philosophie der Kirchenväter war im Allgemeinen noch ein unbefangenes oder naives: der wahrhafte Conflict dieser beiden Elemente kam erst in der Scholastik zum Ausbruch und bildete hier in der That den Mittelpunct der ganzen theologischen Speculation. Der scharfe logische Geist des Mittelalters stellte sich alles dasjenige als ausschliessende Gegensätze vor, was die dialektische Kunst der Kirchenväter noch auszugleichen oder zu einer höheren Einheit zu verbinden versucht hatte. Die wahren Prinzipfragen aller christlichen Theologie kamen daher überall erst hier zu ihrer offenen und wissenschaftlich anerkannten Erscheinung. Im Ganzen aber war es ein dreifacher Hauptpunct, welcher den Gegenstand aller wissenschaftlichen Streitigkeiten des Mittelalters bildete, einmal die theologische Haupt- und Prinzipfrage nach dem Verhältniss der menschlichen Vernunft zur göttlichen Offenbarung, zweitens die reine metaphysische Frage nach der Natur der Gottheit in dem Verhältniss ihrer beiden Momente der Einheit und Mehrheit, drittens die logisch-philosophische Frage nach der objectiven oder subiectiven Natur der Begriffe in den Gegensätzen des Realismus und Nominalismus. Alle diese drei Fragen aber hingen in ihren Motiven auf das Genaueste zusammen. Die reine metaphysische Frage aber war an sich immer diejenige, welche das im allgemeineren Sinne wissenschaftliche Hauptproblem des Mittelalters bildete. Der christliche Gottesbegriff aber war eben als solcher oder in dem blossen Verhältniss seiner beiden Momente der Einheit und Dreiheit ein wissenschaftliches Problem. Das Interesse einer gläubigen Auffassung der christlichen Lehre aber liess hierbei immer das Moment der Dreiheit, dasjenige eines vorwiegend vernünftigen Begreifens derselben aber vielmehr das entgegengesetzte der Einheit als das wichtigere und entscheidendere in den Vordergrund treten. Der reine und einfache Monotheismus ist für die christliche Theologie immer in dem Lichte einer auf dem Standpunct der blossen Vernunftmässigkeit wurzelnden Ketzerei erschienen; nicht minder allerdings auch das ausschliessende Gegentheil desselben, der an die heidnische Vielgötterei erinnernde Tritheismus; — aber als die strengere oder orthodoxere Auffassung des kirchlichen Lehrbegriffes hat im Durchschnitt immer diejenige gegolten, welche sich an das Moment der Dreiheit als an das ent-

scheidende oder specifische angelehnt hat. Die Einheit im Gottesbegriffe war das der Vernunft, die Dreiheit war das dem Glauben innerlich verwandte oder gleichartige Element. Der Streit dieser beiden Momente in der metaphysischen Natur des Gottesbegriffes war derselbe als der der beiden Prinzipien der Vernunft und des Glaubens in der menschlichen Seele. Das Moment der Einheit konnte erfasst und verstanden werden durch die Vernunft, während die Erfassung desjenigen der Dreiheit wesentlich und in erster Linie als eine Aufgabe der Kraft des Glaubens erschien. Denn an sich ist eben dieses Moment der Dreiheit als solches und seine untrennbare Verbindung mit demjenigen der Einheit etwas, was der reinen und einfachen Vernunft des Menschen widerspricht. Die wahre Natur alles kirchlichen Glaubens aber ist an sich diese, eben dasjenige anzunehmen oder für wahr zu halten, was anscheinend ausserhalb der Grenze oder der Bedingungen der menschlichen Vernunft liegt. Die Dreiheit im Gottesbegriffe ist das Element des Wunderbaren oder des der Vernunft an und für sich Widersprechenden in demselben. Dieses Wunderbare durch die Vernunft zu begreifen oder es als ein mit derselben Einstimmiges hinzustellen, hierauf war allerdings das ganze Bestreben der christlichen Theologie gerichtet; aber es bedurfte doch hierbei wenigstens zunächst einer gewissen Unterordnung und gläubigen Hingebung der Vernunft an das ihr in der Offenbarung Gebotene oder ihrem eigentlichen Gesetz an und für sich Widerstrebende. Das Gesetz der Vernunft war an sich das höchste auch für die Theologie in ihrer allgemeinen Eigenschaft einer Wissenschaft, aber auch innerhalb des Gebietes der Vernunft selbst entstand jetzt die Streitfrage über ihr Verhältniss zu der an und für sich fremden und objectiven Autorität oder Erkenntnissquelle der göttlichen Offenbarung. Nach der Lehre des Scotus Erigena aber fand zwischen der Philosophie und der Religion oder dem Gesetze der Vernunft und dem Inhalt der Offenbarung noch gar keine Verschiedenheit oder kein innerer Widerspruch statt, ebenso wie auch zwischen den beiden Momenten des Gottesbegriffes von ihm noch nichts eigentlich Widersprechendes und der tieferen Erklärung Bedürfendes erblickt worden war. Das offene Hervortreten aller derjenigen Widersprüche aber, auf denen an sich das ganze System der christlichen Theologie beruht, bezeichnet in der That den eigentlichen Beginn und die wahrhafte Blüthe der Scholastik des Mittelalters. Alle jene drei Streitfragen

aber nach der Natur des Gottesbegriffes an sich, nach dem Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung und nach der eigenen inneren Wesensbeschaffenheit jener ersteren selbst waren auf das Engste mit einander verflochten. Die erste unter ihnen aber stellte nach ihrer allgemeinen Bedeutung das ontologisch-metaphysische, die zweite das ethisch-praktische, die dritte endlich das logisch-dialektische oder formalphilosophische Moment des Wesens der Scholastik in sich dar. Der höchste Zweck alles wissenschaftlichen Strebens war hier die Erkenntniss des jenseitigen Gottesbegriffes in dem Verhältniss seiner beiden Momente der Einheit und Mehrheit; die praktische Bedeutung des hierin liegenden Gegensatzes einer zweifachen wissenschaftlichen Auffassung sprach sich aus in einer doppelten verschiedenen Formulirung des Verhältnisses der menschlichen Vernunft zur göttlichen Offenbarung; der rein formelle Ausgangspunct aller Untersuchungen endlich lag in der doppelten Beantwortung der allgemeinen Frage nach dem Verhältniss der Begriffe des Denkens zu den äusseren Sachen. Diese rein dialektische Frage gab in der That den wesentlichen Anstoss für die wirkliche Entwickelung oder Ausbildung der Scholastik. Zugleich knüpfte sich das Auftreten der beiden Parteien der Nominalisten und Realisten an diejenigen Anregungen an, welche die christliche Scholastik durch die Philosophie der Araber in sich aufgenommen hatte. Auch ihrer äusseren Stellung nach aber fällt diese Epoche mit dem wahren Höhepuncte des mittelalterlichen Lebens, den Kreuzzügen und den Kämpfen der weltlichen Macht gegen die geistliche zusammen.

119. Anselm von Canterbury und Abälard.

Die Frage nach der Natur der Begriffe stand in einem directen Zusammenhang mit der allgemeinen metaphysischen Hauptfrage der Philosophie des Mittelalters. Wurde zunächst das Denken angesehen als ein innerer Vorgang der Seele, so erschien hierdurch die menschliche Vernunft als das Höhere und an und für sich Freie gegenüber der Objectivität des äusseren Stoffes. Die nominalistische Ansicht also war an sich diejenige, durch welche eine mehr freie und vernunftmässige Auffassung des kirchlichen Lehrbegriffes begünstigt wurde. Der Gegensatz der beiden Prinzipien

des Realismus und Nominalismus aber fand insbesondere in der doppelten Lehrweise des Anselm von Canterbury und des Abälard seinen Ausdruck. Das Verhältniss aber dieser beiden wichtigsten und hervorragendsten aller Scholastiker muss seinem inneren Kern nach als ein durchaus ähnliches erscheinen als dasjenige der doppelten Auffassungsweise des Begriffes eines sinnlichen Urwesens in den Lehren der beiden antiken Philosophen, des Anaximander und des Anaximenes. Denn auch unter diesen beiden hatte der erstere vorzugsweise das Moment der Vielartigkeit, der letztere dagegen das der Einartigkeit im Begriffe des Urwesens betont oder zur Geltung gebracht. In dem Verhältniss dieser beiden Philosophen aber concentrirte sich ebenso die ganze Entwickelung des Lehrbegriffes der Milesischen Schule, während die durchaus einfache Lehre des Thales hierfür nur eine erste vorbereitende Einleitung gebildet hatte. Im Gegensatz zu dem wesentlich einfachen und reinen Theismus des Scotus aber wird durch Anselm auch hier wiederum mehr die tiefere und reichhaltigere Bedeutung des christlichen Gottesbegriffes vertreten. Dieses war derselbe Standpunct, den Anaximander im Verhältniss zu der das Moment der Einartigkeit im Urwesen allein in sich ausprägenden Lehre des Thales eingenommen hatte. An die Lehre des Anselm knüpft sich insofern wesentlich eine erneute Wiederherstellung des früheren orthodoxen Kirchenglaubens an, ebenso wie auch das ἄπειρον des Anaximander als eine Wiederbelebung der älteren Idee des Chaos erschien. Zwischen Anselm und Abälard aber bestand die wichtigste Divergenz in der Auffassung des Verhältnisses der drei Personen im Begriffe der Gottheit. Dieses Moment der Mehrheit der Personen wurde von Anselm wesentlich in einem materiellen oder objectiven, von Abälard dagegen in einem formellen oder subjectiven Sinne des Wortes gefasst. Jener stand in seiner Auffassung des Gottesbegriffes dem Tritheismus, dieser aber dem reinen Monotheismus um einen Schritt näher oder es wurde dort das Moment der Mehrheit, hier aber das der Einheit in der Gottesidee als das verhältnissmässig entscheidendere betont. Insofern kehrt Abälard ebenso wie im Alterthum Anaximenes wiederum zu einer entschiedeneren Ausprägung des Einheitscharakters im Urwesen zurück. Beide Scholastiker aber suchen überhaupt im Unterschied von ihrem Vorgänger Scotus das Verhältniss beider Momente im Begriffe der Gottheit in einer tieferen und festeren Weise zu bestimmen.

Die ganze theologische Metaphysik des Abälard aber steht ebenso unter dem entschiedenen Einflusse des philosophischen Prinzipes des Nominalismus als diejenige des Anselm unter dem des Realismus. Dem Prinzipe des Realismus aber entsprach es, sich die drei Personen der Gottheit als wirklich vorhandene selbstständige Wesenheiten, dem des Nominalismus dagegen, sie als blosse uns zugewandte Beziehungsformen oder Erscheinungsgestalten des in sich selbst einfachen Wesens der Gottheit zu denken. Das Moment der Dreiheit lag in dem ersteren Falle an sich in dem Wesen der Gottheit enthalten, während es in dem letzteren der blossen Beziehung oder Relation derselben zur Welt angehörte. Auch dieser Unterschied aber war dem Verhältniss des doppelten Begriffes des Urwesens bei Anaximander und Anaximenes als eines an sich vielartigen und eines erst aus der Einfachheit sich zur Vielartigkeit entwickelnden conform. Die nominalistische Auslegung der Trinitätslehre bei Abälard aber lehnte sich an an die Analogie der drei grammatischen Personen im Verbum, indem es auch hier nur eine dreifache Form oder Beziehung ist, in der eine und dieselbe Substanz oder Wesenheit gedacht werden kann. Ebenso aber wie durch Anselm der Glaube, so wurde durch Abälard das vernünftige Wissen als die höhere und entscheidende Erkenntnissquelle betont. Der ganze Standpunct des Abälard war wiederum ähnlich wie derjenige des Scotus ein seiner allgemeinen Bedeutung nach entschieden freisinniger oder liberal rationalistischer. Bei den ganzen Lehren der Scholastiker aber kommt es hauptsächlich nur darauf an, welches Moment oder welche Seite des christlichen Lehrbegriffes von ihnen vorwiegend als die entscheidende betont wird. Aus der verschiedenen Combination aber derjenigen Elemente, aus welchen das Wesen der Scholastik überhaupt bestand, ging an sich eine bestimmte Mehrheit von Standpuncten der möglichen Auffassung dieses Lehrbegriffes überhaupt hervor. Der Nominalismus, obgleich durch ihn an sich eine freiere Auffassung der christlichen Lehre und insbesondere ein entschiedeneres Hervortreten des Einheitsmomentes im Gottesbegriff begünstigt wurde, hatte doch in seiner früheren Auffassung durch Roscellin eine Anwendung auf das Trinitätsdogma im entgegengesetzten Sinne gefunden. Denn da nach der nominalistischen Theorie nur in den individuellen Dingen alles Wirkliche enthalten war, so schienen auch die drei Personen der Gottheit, inwiefern sie überhaupt etwas Wirkliches waren, nur

als Individuen, d. h. als vollkommen getrennte göttliche Wesenheiten oder Substanzen gedacht werden zu können. Der Realismus aber, obgleich an sich ein der strengeren Auffassung der kirchlichen Lehre günstiger gelegener Standtpunct, hatte doch namentlich durch seine Verwandtschaft mit der lebendigeren und phantasievolleren Anschauung Platos eine gewisse den starren Geist des Dogmas und der formalen Logik mässigende und veredelnde Kraft. Die ganze Geistesrichtung Abälards insbesondere war eine der milderen und freisinnig idealistischen Natur der Philosophie Platos verwandte. Der Einheitsgedanke der Gottheit ist bei ihm das höchste entscheidende Moment und er vertritt überhaupt so wie unter den Milesiern Anaximenes die feinste und geistigste Vollendung des Lehrbegriffes der Scholastik, während dagegen in Anselm ebenso wie dort in Anaximander mehr das Element der mystisch gläubigen Vertiefung in die eigene zusammengesetzte Natur des Urwesens zur Ausprägung gelangt. Das Interesse war auch hier in dem einen Falle vorwiegend auf die Festhaltung der Einheit des göttlichen Urwesens mit sich selbst, in dem anderen aber auf die Erfüllung derselben mit einem reicheren und zusammengesetzteren Inhalt der Bestimmung gerichtet. Die ganzen Motive als solche und ihre weitere dialektische Entwickelung durch einander sind in der neuen Zeit durchaus ähnliche als damals im Alterthum, nur dass jetzt Alles ausgedehnter, massenhafter und zusammengesetzter ist als dort.

120. Der christliche Gottesbegriff als erklärende Lösung der Widersprüche der Welt.

Das Widersprechende in den Beschaffenheiten der wirklichen Welt war im Alterthum dasjenige gewesen, was zuerst zu der Annahme eines in sich einfachen stofflichen Urwesens Veranlassung gegeben hatte. In einer ähnlichen Weise aber suchte auch die neuere Zeit die Lösung der gegebenen Widersprüche der Welt in der geistigen Einheit der Idee Gottes. Jenes Widersprechende selbst aber, an das man sich zuerst anschloss oder welches das nächste Motiv für die Aufsuchung eines höheren metaphysischen Einen bildete, war in beiden Zeitaltern ein wesentlich verschiedenes. Dort, im Alterthum, war es im Allgemeinen der Begriff oder das physische Phänomen des schlechthin Vielen, welches das

wahre und eigentliche Object aller Erklärung bildete. In der neuen Zeit dagegen ist es wesentlich der Begriff und die ganze Thatsache des moralisch Bösen, welche einen inneren Widerspruch in sich zu enthalten scheint oder auf deren Erklärung hier im Allgemeinen das ganze philosophische Bestreben gerichtet ist. Die antike Philosophie bewegt sich im Allgemeinen in dem Gegensatz der beiden physischen Momente oder Begriffe des Einen und Vielen, die neuere in demjenigen der beiden moralischen des Guten und Bösen. Die blosse Existenz des moralisch Bösen aber hat an und für sich die Gestalt eines Widerspruches mit der ganzen neueren Gottesidee als eines schlechthin vollkommenen oder guten und in sich selbst unbedingten höchsten geistigen Wesens. Die Annahme eines solchen Wesens aber ist die allgemeine Grundlage oder Voraussetzung für die ganze Philosophie der neueren Zeit. Wenn als die beiden Grundeigenschaften dieses höchsten Wesens die der unbedingten Allmacht und der unbedingten Güte erscheinen, so ist in dem Verhältniss dieser beiden Eigenschaften selbst ein gewisser innerer Widerspruch für das Denken gegeben. Den Ursprung des Bösen auf Gott zurückzuführen, muss als eine Beschränkung seiner Güte, ihn aus einer anderen Quelle abzuleiten aber als eine solche seiner Allmacht erscheinen. Es ist weder zu denken, dass das Böse ohne den Willen Gottes geschieht, noch dass es etwas mit diesem Willen selbst Einstimmiges sei. Der ideale Begriff der Gottheit erleidet in dem einen Falle eine ebenso grosse Beeinträchtigung als in dem anderen. Gott als alleinigen Urgrund der Welt zu setzen heisst so viel als ihn auch als den Urheber des Bösen in ihr zu erklären. Wenn aber das Böse nicht aus Gott stammt, so giebt es eine andere, die göttliche Machtvollkommenheit beeinträchtigende und beschränkende Kraft oder ein ursprünglich ihm entgegengesetztes selbstständiges und feindliches Prinzip in der Welt. Diese ganzen Widersprüche in dem Begriffe der moralischen Welt aber sind an und für sich von einer ganz ebenso schneidenden und sich unbedingt unter einander ausschliessenden Art als diejenigen im Begriffe der physischen Welt, wie sie dem Denken des Alterthumes entgegengetreten waren. Die postulirte Idee eines physischen Einen mit dem Vielen der wirklichen Welt zu versöhnen war hier, den idealen Begriff der Gottheit mit den gegebenen Beschaffenheiten des wirklichen moralischen Daseins auszugleichen war dort das allgemeine Bestreben der Philosophie. Mit der ganzen physischen

Welterklärung als solcher aber hatte es die neuere Philosophie überhaupt nicht mehr zu thun, indem für sie in dem blossen Begriff der Gottheit als des allmächtigen Urgrundes die Antwort hierauf enthalten war. Das Bestehen der Welt als solches also war aus dem Begriff der Gottheit erklärt; nichtsdestoweniger war doch die Beschaffenheit derselben gewissermaassen eine der Natur oder dem Wesen der Gottheit entgegengesetzte. Dieses der Gottheit Fremde in der Welt aber hatte zunächst seinen Grund in der Freiheit oder dem Willen der Menschen. Der Mensch also trug die Schuld davon, dass die Welt nicht vollkommen dem Willen oder dem Ebenbilde Gottes entsprach. Deswegen ist das Mittelalter durchdrungen von der allgemeinen Eigenschaft des Menschen als eines sündhaften oder von dem Willen Gottes abweichenden Wesens. Der Mensch wie er in der Wirklichkeit ist, ist ein anderer als er nach dem Willen seines göttlichen Urhebers sein soll. Jenes Böse also, welches der Natur der Gottheit widerspricht, hat seinen specifischen Sitz in der eigenen Willensfreiheit des Menschen selbst. Aus derselben Eigenschaft aber geht zugleich die in ihm liegende Fähigkeit zum Guten oder zur Einstimmigkeit mit dem Willen Gottes hervor. Hat aber der Mensch wegen seiner Abweichung von dem göttlichen Willen Strafe verdient, so schliesst andereseits wiederum die Eigenschaft der göttlichen Gnade einen Anspruch auf Verzeihung oder Versöhnung für ihn in sich ein. Auch hier aber tritt an und für sich ein ähnlicher Widerspruch zwischen den allgemeinen Eigenschaften der göttlichen Natur hervor als eben bei der Frage nach dem Ursprunge des Bösen überhaupt. Während die Gerechtigkeit Gottes uns ihn als einen unparteiischen Richter über das Gute und Böse im Menschen erscheinen lässt, so wird durch seine Gnade eine einfache Verzeihung des letzteren für uns in Aussicht gestellt. Auch dieser Widerspruch im Begriffe der Gottheit aber ist ein solcher, welcher an und für sich keiner Möglichkeit der Ausgleichung Raum zu bieten scheint. Im Begriffe der Gottheit sind an und für sich alle Elemente für die Erklärung des ganzen Inhaltes der Welt in der Gestalten der einzelnen Eigenschaften desselben enthalten, aber diese Elemente selbst schliessen bestimmte schneidende und unlösbare Widersprüche des Verstandes in sich ein. Aller Scharfsinn der Scholastik aber war auf die Ausgleichung dieser Widersprüche gerichtet. Die richtige Begriffsbestimmung oder Definition des höch-

sten Einen war hier die einzige Antwort auf das Problem oder die inneren Widersprüche der Welt. Nur durch die Unterscheidung des Gottesbegriffes in seine einzelnen Personen oder Gestalten aber konnte eine Lösung dieser Widersprüche versucht oder eine wirkliche Erklärung des Verhältnisses desselben zur Welt gegeben werden. Jeder abstracte und starre Monotheismus aber schliesst eine derartige Lösung vollständig von sich aus. Der christliche Gottesbegriff hat eben deswegen einen ungleich höheren philosophischen Werthinhalt als jeder andere. In der Person und der Lebensthätigkeit Christi vollzieht sich die Versöhnung der Menschheit mit Gott. Die Gottheit schloss in der Gestalt des Sohnes selbst ein bestimmtes den Uebergang zur Welt und zur Menschheit vermittelndes Element in sich ein. Der wissenschaftliche Standpunct war hier überhaupt der, ebenso wie zuerst im Alterthum, aus einem jenseitigen Einen die Widersprüche des diesseitigen Vielen zu erklären. Dieses aber konnte nur dadurch geschehen, dass das Eine als ein in sich selbst in gewisser Weise Mehrfaches oder Unterschiedenes gedacht wurde. Die Entwickelung der Scholastik aber durchläuft im Ganzen eine ähnliche Folge von Stufen als diejenige jener früheren Reihe oder Schule der Philosophie des Alterthums.

121. Die Auflösung der Scholastik.

Der allgemeine innere Gegensatz des scholastischen Prinzipes nahm in der späteren Zeit oder nach dem 12. Jahrhundert eine etwas veränderte Form oder Gestalt an. Die Scholastik als ausgebildetes System oder äusserer Formalismus des christlichen Lehrbegriffes erhob sich hier in der That auf ihren höchsten Gipfel. Die rein gelehrte Seite des scholastischen Prinzipes fand vor Anderen namentlich in der Thätigkeit Alberts des Grossen ihre Vertretung. Nichtsdestoweniger wird die Schärfe des rein geistigen oder begrifflichen Gehaltes desselben hier schon in gewisser Weise zurückgedrängt oder verdunkelt. Im Allgemeinen daher kann diese spätere Epoche schon als diejenige des beginnenden Verfalles oder der sich vorbereitenden Zersetzung des ganzen Prinzipes der Scholastik angesehen werden. Die beiden wichtigsten scholastischen Parteihäupter in dieser Zeit sind Thomas von Aquino und Duns

Scotus, von welchen die beiden Secten oder Schulen der Thomisten und Scotisten ihre Benennung empfangen haben. Hieran knüpfte sich zugleich der Gegensatz einer doppelten verschiedenen geistlichen Richtung in den beiden Orden der Dominicaner und Franciscaner an. Durch die Dominicaner wurde mehr die gelehrte oder rein theoretische, durch die Franziscaner dagegen die angewandte oder praktische Seite und Bedeutung des religiösen Bekenntnisses vertreten oder zur Geltung gebracht. Der Geist des Thomas und seiner Schule war mehr ein dogmatischer, auf feine und scharfsinnige Ausbildung des kirchlichen Lehrbegriffes gerichteter, während jener des Scotus, weniger schöpferisch, sich mehr in einer skeptischen Bekämpfung der Lehren des ersteren gefiel. Durch Thomas aber wurde wesentlich noch das ganze Prinzip der Scholastik in seiner Reinheit vertreten, während in dem entgegengesetzten Standpunct bereits ein erster Abfall von demselben sich zu erkennen gab. Die Scholastik als solche war eine Richtung des reinen oder specifischen Verstandes; es trat jetzt zuerst das Bedürfniss nach einer mehr unmittelbaren gemüthvoll praktischen Erfassung der Lehren des Christenthums hervor. Durch die Scotistische Richtung wurde der Schwerpunct des Verhältnisses zum Christenthum jetzt statt in den Verstand vielmehr in die Willenskraft des Menschen verlegt. Eben dasselbe Bedürfniss aber hatte sich schon früher in einer eigentlich mystischen Richtung der Philosophie des Mittelalters zu erkennen gegeben. Diese hatte insbesondere in einigen Mönchen des Klosters von St. Victor ihre Vertretung gefunden. Das ganze Prinzip der Scholastik beruhte auf der Voraussetzung der Möglichkeit des Begreifens der Offenbarung durch die Vernunft. Selbst die strengeren oder gläubigen Scholastiker hatten doch nach dem Grundsatze: credo ut intelligam, immer eine wesentliche Coincidenz der beiden Erkenntnissquellen des Glaubens und der Vernunft angenommen. So sehr aber allerdings der Inhalt der Offenbarung in einem gewissen Sinne als ein der Begründung durch die Vernunft zugänglicher und selbst als ein das Bedürfniss des metaphysischen Erkennens aus sich befriedigender erscheinen kann, so sehr tritt doch derselbe auf der anderen Seite immer als ein schlechthin wunderbarer, transscendentaler oder ausserhalb der Grenze der Vernunft liegender Stoff dem Erkennen gegenüber. Dieses allgemeine Prinzip der Scholastik, die Einstimmigkeit der Vernunft mit der Offenbarung, begann jetzt

zuerst eine Erschütterung zu erfahren. Eine Art von Zwang oder eine gewisse Knechtung der Vernunft war mit Nothwendigkeit immer in diesem Prinzipe enthalten. Auch die freiere nominalistische Richtung der Scholastik hatte doch nie gewagt, einen von der Autorität der Offenbarung wirklich unabhängigen Standpunct einzunehmen. Andererseits aber konnte es immerhin in einem gewissen Sinne als gewagt und vermessen erscheinen, den Inhalt der Offenbarung mit der blossen Kraft der menschlichen Vernunft begreifen zu wollen. In einem doppelten Sinne daher musste allmählig das ganze Prinzip der Scholastik als verfehlt und widernatürlich erscheinen, einmal weil es von vorn herein die Kraft der menschlichen Vernunft in der Autorität der göttlichen Offenbarung gefangen nahm, andererseits weil es ohne Weiteres diese letztere als einen dem menschlichen Erkennen zugänglichen und adäquaten Stoff des Begreifens hinstellte. Diese einfache Parallelisirung oder Unification des Menschlichen mit dem Göttlichen schien für beides gleichmässig eine Beeinträchtigung seiner Würde in sich zu enthalten. Die göttliche Wahrheit wurde durch die Scholastik ebenso sehr in die Formen und Fesseln des menschlichen Verstandes geschlagen als der menschliche Geist selbst hierdurch der wahren inneren Freiheit seines Verhaltens zu jener verlustig ging. In der Mystik aber suchte der menschliche Geist zunächst einen anderen freieren und natürlicheren Weg zur Gottheit aufzufinden als zuvor durch das logische Denken. In dieser Richtung gab sich eben deswegen zuerst das Streben nach einer Emancipation von der strengen Fessel des schliessenden Verstandes zu erkennen. Das ganze Prinzip der Scholastik war jedoch ein so fest gegründetes und mit dem ganzen übrigen Leben des Mittelalters so genau verwachsenes, dass es überall nur schwer und erst nach heftigen inneren Kämpfen untergraben und erschüttert werden konnte. In der späteren Zeit daher erhebt sich auf der einen Seite der reine Formalismus der Scholastik zu seiner höchsten Blüthe, während auf der anderen das Denken mehr vom Glauben getrennt und beides oder die specifische Thätigkeit der Philosophie und die der Theologie als unabhängige und disparate Gebiete neben einander gestellt werden. Es brach sich hierbei allmählig die Anschauung Bahn, dass die Beziehung zum Uebersinnlichen und zur Gottheit ausschliessend Sache des Glaubens und der inneren Freiheit des Willens sei und dass eben deswegen das Denken noch einen anderen Stoff und Inhalt als den

ihm hierin gebotenen besitzen müsse. Hatte schon der frühere Nominalismus das Denken als eine wesentlich innere oder der übersinnlichen Gegenständlichkeit seines Inhaltes entbehrende Operation der Seele hingestellt, so wurde dasselbe jetzt mehr und mehr als die Erkenntnissform für die weltlichen oder diesseitigen Dinge im Unterschied von der sich auf das übersinnliche Jenseits beziehenden Function des inneren Glaubens erfasst. Das Prinzip der Scholastik ging durch sich selbst seiner Zersetzung entgegen, indem die beiden Elemente, aus denen es bestand, das weltliche und das geistliche, oder das der Vernunft und das des Glaubens sich von einander abzuscheiden und ein jedes von ihnen einen eigenen und selbstständigen Inhalt zu gewinnen begannen.

122. Die Gährungsperiode des neueren philosophischen Denkens.

Wenn die Scholastik ihrer allgemeinen Bedeutung nach als die Zeit der Schule des neueren philosophischen Denkens bezeichnet werden kann, in welcher dasselbe in strenger Unterordnung unter das objective Gesetz der Logik und den Inhalt der Kirchenlehre noch durchaus der eigenen Freiheit und Selbstständigkeit entbehrt: so folgt auf diese Epoche eine andere, welche im Allgemeinen mit dem Namen einer unklaren und wirren Gährungsperiode des neueren philosophischen Denkens bezeichnet werden kann. Beide Epochen aber bilden gewissermaassen erst eine Vorbereitung für den wirklichen Beginn der eigentlichen oder selbstständigen Geschichte der neueren Philosophie So wie aber die Scholastik die adäquate wissenschaftliche Ausdrucksform des Geistes des Mittelalters selbst gewesen war, so gehört jene darauf folgende Epoche dem Zeitalter der kirchlichen Reformationsbestrebungen und aller anderen damit in Verbindung stehenden Bewegungen in derselben Eigenschaft an. Das starre System des Mittelalters konnte nicht mit einem Male gestürzt und umgewandelt werden. Im Reformationszeitalter aber trat in der christlichen Kirche selbst ein Riss oder eine Spaltung in zwei äusserlich geschiedene Abtheilungen oder Sonderkirchen ein und es kann diese ganze Spaltung an und für sich nur als eine Fortsetzung und Consequenz der früheren religionsphilosophischen Gegensätze und Kämpfe des Mittel-

alters selbst aufgefasst werden. Das Verhältniss des Protestantismus und Katholicismus ist der geistigen oder wissenschaftlichen Grundlage nach analog dem des Nominalismus und des Realismus in der Scholastik. In der That aber war schon jetzt die Religion nicht mehr so ausschliessend als früher das bewegende Motiv oder das Object aller Interessen und Bestrebungen des Denkens. Das weltliche oder menschlich-vernunftmässige Element des mittelalterlichen Systems hatte allmählig mehr und mehr die Oberhand gewonnen über das geistliche oder theokratisch-hierarchische. Ja, das Mittelalter war in einem gewissen Sinne wiederum abgefallen von sich selbst, indem es statt der sein eigentliches Wesen ausmachenden specifisch-christlichen sich zum Theil mit den diesen entgegengesetzten antik-heidnischen Anschauungen berührt oder eben dieselben von Neuem in sich aufgenommen und lebendig gemacht hatte. Die neue Zeit schien sich jetzt selbst wiederum gewissermaassen untreu werden und in die einfache naturgemäss sinnliche Lebensanschauung des Alterthums zurückfallen zu wollen. Eines der wesentlichsten bedingenden Elemente für die Umbildung des ganzen mittelalterlichen Systems war die zunächst durch den Sturz des byzantinischen Kaiserthums — gleichsam einer aus früherer Zeit stehen gebliebenen Ruine — herbeigeführte neue und tiefere Bekanntschaft mit dem Geist und dem ganzen Bildungsinhalt des classischen Alterthums. Das Heidenthum in seiner ganzen ursprünglich reinen Schönheit wurde jetzt gleichsam noch einmal von Neuem lebendig. Mittelalter und Alterthum oder der Geist der christlichen und der der heidnischen Zeit traten jetzt noch einmal einander in feindlichem Kampfe gegenüber. Zwar war das Alterthum selbst im Prinzipe längst aufgehoben und überwunden; aber nichtsdestoweniger lernte jetzt der neuere Geist wiederum die Schönheit und den Werth der antiken Classicität begreifen und suchte zwischen dieser und dem Inhalt des Christenthums eine Versöhnung und Vereinigung herzustellen. Der mittelalterlichen Kunstanschauung trat jetzt die antike mit erneuter Stärke und Frische gegenüber. Der Scholastik oder der christlichen Philosophie erstand ebenso in den durch die Vermittelung der neueren Philologie wiederbelebten Lehren der antiken Philosophie ein anderer ähnlicher Feind. Alle auf eine freiere, naturgemässere und vernünftigere Gestaltung des Lebens gerichteten Bestrebungen aber fanden an dem wiederbelebten Geiste des Alterthums ihren Halt und ihre Stütze. Die

kirchliche Reformation und die Wiederherstellung der freien Wissenschaften und schönen Künste waren zwei sich wechselseitig bedingende und genau zusammenhängende Erscheinungen der Zeit. Als ein drittes entscheidendes Moment der Umbildung trat hinzu die allgemeine Erweiterung des Gesichtskreises durch die naturwissenschaftliche Forschung, die Entdeckung überseeischer Länder u. s. w. Das philosophische Denken dieser Epoche war das Product eines wilden und gährenden Zusammenströmens einer Menge der verschiedenartigsten und einander widersprechenden, theils mittelalterlicher, theils antiker, theils christlicher, theils naturwissenschaftlicher Prinzipien, Ideen und Anschauungen. Im Gegensatz zu der strengen und pedantisch geordneten Fesselung des Denkens der Scholastik versuchte jetzt die Phantasie in wilder und abentheuerlicher Speculation die Natur der letzten Gründe aller Dinge zu erfassen. Die scholastische Form des logischen Denkgesetzes wurde hier von der Masse der neu hinzuströmenden Ideen gewaltsam durchbrochen. Der ganze Charakter dieses Abschnittes also war dem des vorhergehenden specifisch entgegengesetzt. Es war gleichsam eine neue und erfrischende Frühlingsluft, welche jetzt das starre Eis der scholastischen Formen zum Schmelzen brachte. Alle einzelnen Erscheinungen dieser Epoche aber sind als solche von keinem tiefen und bleibenden wissenschaftlichen Werth, weil sie sämmtlich eines bestimmten und geordneten Prinzipes für die Art ihres erkennenden Denkens entbehren. Es ist hier nur der ganze Standpunct der Epoche als solcher, an den sich ein wahrhaftes und dauerndes Interesse für uns anknüpft, weil derselbe eine bestimmte und wesentliche Entwickelungsstufe in der Geschichte des neueren philosophischen Denkens in sich vertritt.

123. Der allgemeine Charakter dieser Periode.

Die Reproduction der einzelnen Systeme und Lehren der antiken Philosophie gab einen entscheidenden Anstoss für die Weiterbildung des neueren philosophischen Denkens. Statt der früheren Vermittelung durch die Araber schöpfte man jetzt wiederum unmittelbar aus der Quelle der antiken Philosophie selbst. Die Welt wurde von Neuem im Lichte der antiken philosophischen Vorstellungen zu begreifen versucht. Allerdings waren diese den neueren oder christlichen insofern immer entgegengesetzt als ihnen das

Geistige oder das Bedingende in der Welt nicht im Lichte einer subjectiv persönlichen sondern in dem einer objectiv sachlichen Natur oder Wesenheit erschien. Alle antike Philosophie ging im Allgemeinen aus von dem Versuch einer Erklärung der Welt aus sich selbst, während das neuere Denken in dem jenseitigen Gottesbegriff die Erklärung derselben fand. Aus diesem letzteren allein aber die Welt zu erklären war eben das charakteristische Bestreben der scholastischen Philosophie gewesen. Diesem reinen christlichen Idealismus trat jetzt der antike sich an das Gegebene der Welt anlehnende Realismus mit erneuter Stärke gegenüber. Aus der blossen Idee der Gottheit selbst konnte die wirkliche Natur der Welt in der That nie vollkommen erklärt werden. Alle theologische Metaphysik war immer noch etwas vollkommen Anderes als eine Philosophie und Wissenschaft von der Natur. Jene hatte es immer nur zu thun gehabt mit dem abstracten Begriffe der Welt und ihrem Verhältnisse zu Gott. Es erwachte aber jetzt wiederum das Interesse an dem Begreifen der der Welt inwohnenden geistigen Ordnung oder Gesetzmässigkeit als solcher. Dieses bildet an und für sich die Aufgabe und das Bestreben der empirischen Naturwissenschaft. Von einer solchen dem strengen und geordneten Sinne des Wortes nach aber waren bis jetzt nur gewisse geringe Anfänge vorhanden. Der Geist der Zeit war im Allgemeinen noch ungleich weniger der nüchternen und unbefangenen Beobachtung als vielmehr der wilden und phantastischen Speculation über die Prinzipien in der Natur zugeneigt. Hierfür fand derselbe an der antiken Philosophie eine bestimmte Grundlage. Im Allgemeinen trug die Philosophie dieser Epoche nicht mehr wie früher einen theologischen, sondern vielmehr einen naturphilosophischen Charakter an sich. Das Gebiet der philosophischen Speculation hatte sich hier wesentlich von demjenigen der Theologie oder der eigentlich christlichen Gotteserkenntniss getrennt. Christlicher Theismus und heidnischer Pantheismus standen sich hier als zwei an und für sich verschiedene aber doch der Ausgleichung und der Versöhnung bedürfende Elemente gegenüber. Die Anschauung von der Transscendenz und die von der Immanenz des Geistigen in der Welt verbanden sich hier in der mannichfachsten Weise mit einander. Den christlichen Gottesbegriff unter Anlehnung an die Theologie festhaltend, suchte man nichtsdestoweniger die Welt aus ihren inneren geistigen Prinzipien philosophisch zu begreifen. Eklekticismus war deswegen im Ganzen die vorherrschende Rich-

tung der Philosophie der Zeit. Im Wesentlichen aber war der Uebergang oder Fortschritt von der Scholastik zu der gegenwärtigen Gährungsperiode des neueren philosophischen Denkens ein ganz ähnlicher als der vom Standpuncte der Milesischen zu demjenigen der Pythagoräischen Schule im Alterthum. In der neuen Zeit allerdings handelt es sich nicht mehr wie damals um eine blosse Vergleichung einzelner Lehren als vielmehr um eine solche allgemeiner Standpuncte und ganzer ausgedehnter massenhafter Anschauungen des Lebens. Auch für Pythagoras aber erschien die Welt in einem wesentlich anderen Lichte als sie seinen Vorgängern entgegengetreten war. Aus der sinnlichen Natur der Dinge leuchtete ihm der Inhalt eines geistigen Hintergrundes hervor. Derselbe Zug einer das Sinnliche mit dem Geistigen in einem symbolischen Spiel zusammenwerfenden geheimnissvollen Mystik aber bildet im Anschluss an die Weise des Pythagoräismus ein entscheidendes Moment in dem allgemeinen Charakter der Philosophie jener Epoche. Die metaphysische Frage war für Pythagoras wesentlich nicht mehr die nach dem Ursprunge des wirklichen Vielen aus einem anderen realen Einen. Das Viele selbst in seiner inneren geistigen Ordnung hatte sich ihm als Object des Begreifens gegenübergestellt. Dieses Begreifen selbst aber war für ihn noch nicht ein eigentlich wissenschaftliches sondern nur ein speculativ-symbolisches oder ahnungsvoll mystisches gewesen. Das Sinnliche erschien ihm blos als eine Analogie und Hindeutung auf das Geistige, nicht aber als etwas welches unmittelbar und vollständig von demselben erfüllt gewesen wäre. Seine Philosophie war nur ein ahnungsreiches Spiel mit den geistigen Formen der Dinge, nicht aber ein wirkliches Erfassen derselben durch den reinen und strengen wissenschaftlichen Begriff. Das Symbol aber ist überall nichts als die erste rohe Form für den noch unausgebildeten oder über sich selbst unklaren Begriff. Um das Reale zu erklären stellte ihm Pythagoras eine andere an sich hiervon verschiedene selbstständige Sphäre des Idealen gegenüber. Das Geistige schimmerte für ihn blos durch die Sphäre des Wirklichen hindurch oder es war dasselbe im Allgemeinen ihm nur das symbolische Bild und Zeichen der innern Ordnung dieses letzteren selbst. Derselbe Standpunct der symbolisirenden Zusammenwerfung oder spielenden Aneinanderhaltung des Geistigen und des Sinnlichen aber war es, der jetzt auch von der neueren Philosophie eingenommen wurde. Es gab

noch keine Wissenschaft sondern blos eine Philosophie der Natur. Allerdings hatte diese nicht ein so bestimmtes und einfaches Prinzip als diejenige des Pythagoras. Aber sie sah im Ganzen doch die Natur mit einem ähnlichen von gläubig mystischer Ahnung erfüllten Auge an als jene. Das Sinnliche zu deuten und es in Zusammenhang zu bringen mit einem ihm adäquaten Geistigen war hier das allgemeine und charakteristische Bestreben der Philosophie. Die Naturkräfte erschienen als die Verkörperungen geistiger Prinzipien oder Elemente. Das noch unbekannte Gesetz in der Natur wurde hypostasirt in einer geistigen Potenz oder einem Begriff, welcher in einem chemischen Element u. dgl. seine sinnliche Hülle oder Vertretung fand. Diese ganze Art und Weise der Naturphilosophie hatte ähnlich wie diejenige des Pythagoras selbst etwas abentheuerlich Phantastisches und an das allgemeine Wesen des Orientes Erinnerndes an sich. Magie, Zauberei, Astrologie u. dgl. waren gewöhnliche Erscheinungen in dieser Zeit. Der Geist fühlte sich hier wiederum gewissermaassen verwandtschaftlich zu der Natur hingezogen oder glaubte in dieser ein System ihm selbst ähnlicher Kräfte und Prinzipien zu erblicken. Aberglaube und Phantasie bildeten die Signatur von dieser, ebenso wie strenger Kirchenglaube und logischer Verstand diejenige der vorhergehenden Epoche. Der scholastische Verstand hatte seine Befriedigung darin gefunden, aus dem Einen der Gottheit das Viele der Welt abzuleiten und zu erklären; jetzt bildete dieses Viele selbst oder als solches nach dem ihm zugeschriebenen geistigen Wesensinhalt das Feld, auf dem sich die Speculation erging. Die sinnliche Welt war jetzt das Product eines Spieles oder einer Harmonie geistiger Kräfte. Dieses war derselbe naturgemäss nothwendige Fortschritt des Denkens, der sich damals in der Philosophie des Alterthumes vollzogen hatte.

124. Die einzelnen Richtungen der Philosophie dieser Zeit.

Die dem Prinzip der Scholastik entgegentretende reformatorische Bewegung der neueren Philosophie hatte insbesondere zunächst in Italien ihre Pflege gefunden. Namentlich wurde hier die Philosophie Platos zuerst reproducirt und von Neuem lebendig

gemacht. Hatte die Scholastik im Allgemeinen unter dem Einflusse des Aristotelischen Formprinzipes der Wissenschaft gestanden, so knüpfte sich jetzt die neuere Bewegung des philosophischen Denkens vorwiegend an die Platonische Weise der Weltanschauung an. Die neue Blüthe der Platonischen Philosophie aber hing insbesondere auch zusammen mit den ganzen künstlerischen und philologisch-humanistischen Bestrebungen der Zeit. Die ganze künstlerische oder frei dialektische Seite des wissenschaftlichen Denkens findet überhaupt immer in Plato im Gegensatz zu der strengen Ausprägung des exacten logischen Formprinzipes bei Aristoteles ihre Vertretung. Neben der Platonischen Philosophie aber wurde insbesondere auch diejenige des Aristoteles selbst in einer neuen und umfassenderen Weise wiederhergestellt oder reproducirt als bisher. Ueberhaupt aber fanden beinahe alle einzelnen Standpuncte und Schulen der Philosophie des Alterthums jetzt in einzelnen Richtungen ihre Erneuerung. Unter den Erneuerern der Platonischen Philosophie aber ist der wichtigste der Cardinal Nicolaus von Cusa, der in seinem System eine Vereinigung christlicher und Platonischer Weltanschauung erstrebte. In der Schule der neueren Aristoteliker aber wurde insbesondere die Frage nach der philosophischen Erweislichkeit der Unsterblichkeit der Seele erörtert. Im Allgemeinen gab sich schon hier eine gewisse Verschiedenheit des geistigen Naturelles der einzelnen Völker rücksichtlich ihrer Stellung zur Philosophie zu erkennen. Die Italiäner und die Deutschen waren im Ganzen die wichtigsten Träger der Bewegung dieser Epoche. Für die Scholastik war im Durchschnitt genommen Frankreich das bedeutungsvollste Land in Europa gewesen. Die grössere Gemüthstiefe und Phantasie der Italiäner und Deutschen machte dieselben im Gegensatz zu dem mehr verstandesmässigen Naturell der Franzosen geeigneter für die neue Art der Philosophie. Auch die religiösen Bewegungen der Zeit hatten hauptsächlich in Deutschland und in Italien ihren Mittelpunct. Das erstere Land war der Träger des Protestantismus, während die innere Regeneration der alten oder katholischen Kirche wesentlich von dem letzteren ausging und durchgeführt wurde. An sich aber stand die deutsche Reformation nicht unter dem Einflusse der neueren Bewegung der Philosophie. Der erste Anstoss zu dieser letzteren ging vielmehr ebenso von Italien aus als die religiöse Bewegung selbst in Deutschland ihren Ursprung und ihre Heimath hatte. Für Italien war die künstlerische und

wissenschaftlich-philosophische Reformbewegung etwas Aehnliches als die religiös-kirchliche für Deutschland. Deutschland war das Land des Protestantismus und der Reformation, Italien dasjenige der Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste. Hier lehnte man sich ganz insbesondere an an das Vorbild des classischen Alterthums, während dort vielmehr der rein germanische Geist aus sich allein heraus sich seine eigene Selbstständigkeit zu begründen unternahm. Allerdings aber ging auch die künstlerisch-wissenschaftliche Reformbewegung von Italien nach Deutschland über, indem sie hier in einer anderen und tieferen Weise weiter entwickelt wurde. Das philosophische Denken der Italiäner aber neigte in einem bedeutenden Grade dem Pantheismus zu; überhaupt machte sich hier die ganze Verwandtschaft mit der antiken Geistesnatur in einer hervorstechenden Weise geltend. In Deutschland dagegen trug die philosophische Bewegung im Ganzen einen mehr tiefen, innerlichen und mystisch-religiösen Charakter an sich. Unter den italiänischen Philosophen des Zeitalters war der bedeutendste Jordan Bruno, während die deutsche Mystik und Theosophie in Jacob Böhme ihren vollendetsten Ausdruck fand. Bei beiden Philosophen zeigt sich gleichmässig ein fruchtloses Ringen des Geistes nach eigener Klarheit über sich selbst. Jacob Böhme aber war im Allgemeinen der hervorragendste und ausgesprochenste Vertreter des ganzen philosophischen Denkens dieser Epoche. In gewissem Sinne war allerdings Böhme die Verkörperung eines neuen Prinzipes oder einer über alles Bisherige hinausstrebenden schöpferischen geistigen Kraft in der Philosophie. Wie bei Bruno, so lag auch bei ihm hohe speculative Genialität und begeisterter Eifer des intuitiven Erkennens noch unter dem Drucke der allgemeinen Rohheit und Wildheit des wissenschaftlichen Denkens seiner Zeit gefangen. Mit Böhme aber ist es wesentlich der deutsche Geist als solcher in seiner ganzen ursprünglichen Tiefe und Innerlichkeit, der zuerst an das Geschäft der Philosophie herantritt oder der sich selbst in eigener Originalität in ihr auszuprägen versucht. Dieses rein nationale Moment ist bei Böhme das in erster Linie vorwiegende und charakteristische. Alle bisherige Wissenschaft und philosophische Bildung war eine blos kunstmässig angelernte und dem deutschen Geist gewissermaassen von Aussen her aufgedrängte gewesen. Wie Luther, so war auch Böhme eine durch und durch urdeutsche, d. i. die innere Wahrheit im Gegensatze zu allem äusseren Schein in mühevollem Kampfe heraus-

arbeitende Natur. Mit Recht heisst daher Böhme in einem gewissen Sinne der deutsche Philosoph an und für sich oder er muss wenigstens der innern Gemüthsanlage nach als der Begründer und Stammvater aller weiteren original deutschen Philosophie angesehen werden. Der Geist Böhmes war wie ein Vulcan, der die verschiedenartigsten Elemente und Stoffe in seinem Innern verarbeitet, ohne aber sie zu festen und klaren Gestaltungen ausbilden zu können. Im Allgemeinen aber wird schon durch ihn das innere Gemüth des Menschen als die die Welt ausser uns in ihren letzten Gründen begreifende und sie in sich zusammenfassende und vereinigende Macht hingestellt oder behauptet. Die Böhmesche Weltanschauung selbst aber stand wie diejenige aller Philosophen seiner Zeit zwischen Theismus und Pantheismus in der Mitte. Böhme war vielleicht der roheste und ungebildetste aber doch zugleich der tiefsinnigste und gewaltigste unter den Denkern seiner Zeit. In seiner Eigenschaft als Mystiker aber oder als Bekenner des Prinzipes der unmittelbaren aus directer Erleuchtung und Liebe zu Gott hervorgehenden Intuition knüpft er an an die früheren ähnlichen sich auf die reine Innerlichkeit des Geistes als solche stützenden Richtungen der Philosophie. Im Gegensatz zu der italiänischen Naturphilosophie ist sein Standpunct wesentlich der einer Philosophie des menschlichen Geistes nach seinem Verhältniss zur äusseren Welt und zu Gott. Durch Böhme wird das allgemeine Prinzip zur Geltung gebracht, dass die wahre Quelle aller Philosophie weder der logische Verstand noch auch die empirische Beobachtung sondern allein das innere Ahnungsvermögen der menschlichen Vernunft auf Grundlage der Voraussetzung ihrer Einstimmigkeit mit dem Wesen der äusseren Welt sei. Böhme ist wesentlich die Spitze und der höchste Ausdruck der ganzen philosophischen Weltanschauung dieser Periode. In seinem Geiste vereinigen sich alle noch so verschiedenartigen Elemente, das positiv christliche, das naturwissenschaftlich empirische und das philosophisch speculative; die Kraft des Gemüths vermag nicht, den Widerspruch derselben unter einander zu bewältigen, aber erst aus diesem wilden Ringen der Phantasie konnte sich später ein fester Niederschlag des philosophischen Denkens entwickeln.

125. Die Philosophie des Cartesius nach ihrer allgemeinen historischen Bedeutung.

Die Ausbildung eines wirklich originellen philosophischen Gedankeninhaltes war in der neuen Zeit eine ungleich schwierigere Aufgabe als im Alterthum. Alles neuere Denken war zunächst gebunden und befangen in einer bestimmten fremden Autorität, theils in der des Christenthums, theils in der der antiken Philosophie; daher trug dasselbe zuerst einen unklar verschwommenen und eklektischen Charakter an sich. Als der erste Beginn der wahren oder selbstständigen Philosophie der neuen Zeit aber tritt das System des Cartesius hervor. Der Standpunct dieser Philosophie aber ist seiner allgemeinen Bedeutung nach demjenigen der Eleaten des Alterthums conform. Er beruht ebenso wie dieser letztere auf einer bestimmten und scharfen Unterscheidung des geistigen und des sinnlichen, des verstandesmässig logischen und des anschaulich empirischen Momentes in der Natur des Menschen, so wie in derjenigen der äusseren Welt. Die Cartesianische Philosophie hat ebenso wie die Eleatische ein unbedingtes dualistisches Auseinanderfallen des ganzen Inbegriffes des Daseins in zwei einander entgegengesetzte Seiten oder Hälften zum Inhalt ihrer Lehre. In dieser Lehre aber kommt zunächst an und für sich das zum Ausdruck, dass die Gesammtbeschaffenheit der Welt eine solche ist, welche in dem Gegensatz dieser ihrer beiden Seiten nicht durch unseren Verstand begriffen werden kann, oder welche der allgemeinen Natur und dem Gesetze des logischen Denkens widerspricht. Dieser Standpunct aber ist in der That in beiden Zeitaltern der erste wahre und echte Anfang aller Bewegung des philosophischen Denkens gewesen. Erst da wo der Geist die wahren Widersprüche und Probleme begreift, mit denen er es in dem Inhalte der Welt zu thun hat, ist die erste Bedingung eines wahren und in sich selbst reflectirten philosophischen Denkens gegeben. Den Eleaten im Alterthum erschienen die ganzen Lehren der Milesier und Pythagoräer als Einbildungen und Hypothesen, weil durch sie doch die wahre Natur und der innere Widerspruch des wirklichen Vielen nicht in einer hinreichenden Weise erklärt werden konnte. Das logische Denkprinzip als solches, welches die allgemeine Basis der Philosophie bildet, wurde durch die Eleaten zuerst in seiner wahren und echten Bedeutung

erfasst. Die Uebereinstimmung mit dem Denkgesetze wurde zum Kriterium für die wahre Beschaffenheit des Wirklichen selbst erhoben. Der Verstand wurde sich der eigenen inneren Regel seines Erkennens bewusst und wandte diese in ihrer ganzen harten und das jeden inneren Widerspruch ausschliessenden Sprödigkeit auf den Inhalt der äusseren Welt an. Das Denkgesetz war der Führer und das Entscheidende gegenüber der erscheinenden Natur oder Beschaffenheit des äusseren Seins. Hiermit aber hatte die Philosophie zuerst ihre wahre innere Freiheit und Selbstständigkeit gegenüber der Objectivität ihres Stoffes gewonnen. Dieses reine Bewusstsein des Denkprinzipes über sich selbst aber war es ebenso, welches der Philosophie des Cartesius zur Grundlage diente. Auch Cartesius gelangte hierdurch zu einer ähnlichen dualistisch ausschliessenden Entgegensetzung des geistigen und des physischen Prinzipes in der Welt als früher die Eleaten. Das Verhältniss aber dieses Standpunctes zu demjenigen der früheren Zeit war wiederum ein ganz ähnliches als dasjenige der Eleatischen Lehrweise zu jener der beiden ihr vorausgegangenen Schulen. Ueberall musste zuerst durch eine genauere und mannichfaltige Berührung mit dem Stoffe des Seins das Denken zum eigenen Bewusstsein über sich selbst hingeführt werden. Für die Scholastik erschien die Welt einfach als eine in den Formen des menschlichen Verstandes begreifliche. Aus dem jenseitigen Einen, der Gottheit, schien das diesseitige Viele der Welt seine Erklärung finden zu können. Dieses war derselbe erste und anfängliche Standpunct der Weltbetrachtung, den im Alterthume die Milesische Philosophenschule eingenommen hatte. Die Scheidung alles Daseins in ein jenseitiges Eines und ein diesseitiges Vieles war hiermit eine gegebene, indem das erstere von beiden die erklärende Antwort auf das letztere in sich zu enthalten schien. In der zweiten Periode der Geschichte der neueren Philosophie aber wurde das diesseitige Viele, die Welt selbst aus den in ihm enthaltenen oder wahrgenommenen geistigen Prinzipien zu begreifen versucht. Dieses Viele hatte jetzt aufgehört als das blosse Product eines anderen Einen zu gelten, indem es vielmehr in sich selbst als eine von einer geistigen Ordnung erfüllte Totalität erschien. Beide Sphären oder Abtheilungen, die des Geistigen und des Sinnlichen oder des jenseitigen Einfachen und des diesseitigen Vielfachen wurden jetzt als Parallelen neben einander gestellt und als in einem harmonischen Einklange ihres Inhaltes stehend zu begreifen versucht. Dieses war der zweite

Standpunct, welcher dem der Pythagoräischen Anschauungsweise im Alterthume entsprach. Auch dieser aber suchte zwar nicht in der Weise des logischen Verstandes aber doch durch seine speculative Phantasie das Gegebene aus einem anderen angenommenen Geistigen zu begreifen. Immer war das Zusammenstimmen und die Erklärbarkeit des Wirklichen aus diesem angenommenen Andern hierbei die erste stillschweigende Voraussetzung. Das unbedingte Auseinanderfallen oder die Unvereinbarkeit des Geistigen mit dem Sinnlichen, des idealen Jenseits mit dem realen Diesseits ist wiederum dasjenige, welches den Inhalt oder das Wesen des dritten Standpunctes, jenes der Cartesianischen Philosophie im Anschluss an den der Eleaten ausmacht. Dass es für den Gedanken eigentlich unmöglich sei, die Welt in ihrer gegebenen Beschaffenheit zu verstehen, ist der tiefere Sinn oder die Bedeutung dieser Lehre. Eben deswegen aber verlangt dieselbe nach einer derartigen Seite oder Abtheilung des Daseins, welche diesem selbst unmittelbar genommen verwandt oder gleichartig ist. Auch die Bewegung der neueren Philosophie war jetzt auf dem Standpunct des ausschliessenden Widerspruches oder der Unvereinbarkeit der geistigen und der sinnlichen Seite des Wirklichen angelangt, ebenso wie diejenige des Alterthums in der Lehre der Eleaten. Eben dieser Standpunct aber bezeichnet das wahrhafte Erwachen des philosophischen Gedankentriebes zum Bewusstsein über sich selbst, indem er zuerst die Verschiedenheit oder das Nichtzusammenstimmende des Wesens der Welt mit seinem inneren Gesetze erkennt.

126. Der Cartesianische Lehrbegriff.

Der Ausgangspunct der Philosophie des Cartesius war der Grundsatz des Zweifels an Allem, was nicht durch den Verstand mit zwingender Nothwendigkeit als gewiss erkannt worden sei. Hiermit war das Denkprinzip als solches in seine natürliche Stellung als höchste und entscheidende Quelle des Erkennens eingesetzt. Der neuere Geist zog sich hiermit aus seiner früheren Befangenheit in fremder gegebener Autorität allein auf sich selbst zurück. Auch der starre Zwang des rein logischen Formprinzipes der Scholastik wurde hiermit abgestreift, indem der Gedanke eben nur aus sich selbst und nicht von bestimmten gegebenen Voraussetzungen aus die

Wahrheit der Sache zu erkennen unternahm. Nicht weniger aber trat auch dieser Standpunct allen bloss unklaren oder von sinnlichen Anschauungen der Phantasie bestimmten Versuchen des Erkennens feindlich gegenüber. Es war eben nur das reine Bewusstsein des menschlichen Geistes über sich selbst in abschneidender Isolirung von allem ihm Aeusserlichen oder Fremden, welches hier zur Wurzel des philosophischen Erkennens erhoben wurde. Die beiden Grundsätze: de omnibus dubitandum und: omnia praejudicia deponere waren die Eingangspforten zu der philosophischen Lehrweise des Cartesius. Aus der Abstraction von allem fremden oder äusserlich überkommenen Inhalt aber entspringt zunächst nichts als das reine Bewusstsein des Denkens selbst in der Seele. Dieses Bewusstsein als solches ist das einzige unmittelbar Gewisse und erst aus ihm allein kann daher alles etwaige Weitere abgeleitet oder argumentirt werden. Nur aus dieser Thatsache des Denkens folgt rückwärts erst nach dem Satze: cogito ergo sum, die Existenz meiner selbst als eines denkenden Subjects oder einer vernünftigen Substanz. Das Vorhandensein dieser letzteren also ist wissenschaftlich nicht unmittelbar sondern erst mittelbar aus der an ihr hervortretenden Accidenz des Denkens gewiss. Gelangt aber das Denken auf diesem Wege zunächst zur Folgerung des Daseins einer es selbst in sich habenden oder ihm gleichartigen Substanz, so fragt es sich weiter, was aus einer Untersuchung dieser letzteren oder aus einer eigenen Selbstreflexion des Denkens auf den Ort, an dem es sich befindet, gefolgert werden könne. Aus einer psychologischen Zersetzung des gegebenen Vorstellungsinhaltes der Seele gelangt das Denken jetzt zu der Forderung der Existenz einer anderen ihm selbst gleichartigen schlechthin absoluten oder nichts weiter für sich bedürfenden geistigen Substanz, der Gottheit. Die ganze Philosophie des Cartesius besitzt wesentlich die Gestalt einer Beweisführung für das Dasein Gottes aus der reinen Natur oder Thatsache des menschlichen Denkvermögens selbst. Der gegebene Vorstellungsinhalt der Seele ist theils ein durch sinnliche Eindrücke aufgenommener und bedingter, theils ein durch die Thätigkeit des Denkens selbst gebildeter oder gestalteter und er bietet insofern noch keinen Anspruch auf objective Wahrhaftigkeit dieser seiner einzelnen Momente in sich dar. Unter allen einzelnen Vorstellungen der Seele aber findet sich eine bestimmte vor, welche deswegen einen unbedingten Anspruch auf Wahrhaftigkeit besitzt, weil sie etwas schlecht-

hin Höheres oder Vollkommeneres in sich enthält als der Mensch selbst und die eben darum nicht als von diesem gebildet oder erschaffen angenommen werden darf, diejenige der Gottheit. Dass die Idee der Gottheit eine durch den Menschen selbst ausgebildete oder in ihm entstandene sein könne, ist nach der Lehre des Cartesius ein innerer Widerspruch mit sich selbst, indem das höchste Vollkommene nicht als aus einem weniger Vollkommenen geistig hervorgegangen gedacht werden kann. Indem aber die Idee Gottes die des schlechthin vollkommensten oder allerrealsten Wesens ist, so muss dieser Begriff desselben neben allen anderen affirmativen Merkmalen auch dasjenige der Existenz oder des wirklichen actuellen Daseins in sich enthalten. Indem endlich der Begriff Gottes als eines schlechthin moralischen Wesens auch das Moment der Wahrhaftigkeit in sich umschliesst, so fällt hierdurch auch die Möglichkeit hinweg, dass uns Gott durch die von ihm in uns gelegte Idee seiner selbst habe täuschen oder irreführen können. Diese ganze Art der Beweisführung des Cartesius für das Dasein Gottes aber ist ihrem Prinzipe nach vollkommen dieselbe als diejenige, durch welche auch die Eleaten zu der Annahme ihres höchsten und unbedingten Einen als der wahren Substanz oder reinen Wesenheit aller Dinge fortgeschritten waren. Die Existenz dieses Einen folgte daraus, dass es allein dasjenige war, was von dem menschlichen Verstand ohne inneren Widerspruch gedacht werden konnte. Auch die Eleaten gingen sofort vom Standpuncte des Denkprinzipes über in das Gebiet der Metaphysik oder sie setzten stillschweigend voraus, dass die wahre Natur des Seins eine dem Denken unmittelbar gleichartige sein müsse. Das Gedankenmässige als solches erschien ihnen ohne Weiteres als das Wirkliche oder die begriffliche Idee schloss das Prädicat des realen Daseins in directer Folge in sich ein. Ebenso aber springt auch Cartesius von der inneren Idee der Gottheit unmittelbar in die reale Wirklichkeit derselben über, oder auch für ihn ist das in subjectiver Weise Denknothwendige ohne Weiteres gleichbedeutend mit dem objectiv Seienden selbst. Dieser ganze Standpunct aber muss wesentlich als der der ersten noch kindlich unbefangenen Naivetät des Denkprinzipes bezeichnet werden, wo dieses noch ganz allein und aus sich selbst das Wesen der Dinge erkennen zu können vermeint. Auch für Cartesius war die Gottheit das höchste und unbedingte Eine, dessen Existenz aus seiner blossen Denknothwendigkeit oder

aus der reinen innern Vollendung seines Begriffes hervorging. Das Denken verlangte hier unmittelbar nach einer ihm selbst gleichartigen Wesensbeschaffenheit der äusseren Welt, der es jedoch über diese seine reine geistige Idee hinaus noch nicht einen weiteren Umfang zu geben im Stande war. Die Natur der Gottheit aber war für Cartesius wesentlich die des Denkens selbst oder der absoluten und vollkommenen denkenden Substanz. Wie bei den Eleaten aber, so zog sich auch hier in der Subjectivität ebenso wie in der Objectivität oder im Menschen so wie in der äusseren Welt zwischen der geistigen und der sinnlichen Seite ihres Wesens oder ihrer Beschaffenheit eine bestimmte feste und unüberschreitbare Grenze. Alle Substanz ist nach Cartesius eine doppelte, die geistige und die sinnliche, oder diejenige, deren Wesen im Denken und die, bei der dasselbe in der räumlich zeitlichen Ausdehnung besteht. Der Geist des Menschen gehört der denkenden, der Körper der ausgedehnten Substanz an und zwischen beiden findet an und für sich kein nothwendiges und wesentliches Band der Vereinigung statt. Das Geistige und das Sinnliche stösst sich unbedingt unter einander ab oder es haben beide ebenso wie das Eine und das Viele bei den Eleaten durchaus nichts mit einander zu thun. Deswegen sind auch für Cartesius die Thiere, da sie des rein geistigen Vermögens des Denkens entbehren, nichts als körperlich belebte seelenlose Maschinen. Das Denken fasst sich hier noch durchaus auf in seinem ausschliessenden Gegensatze gegen alles Sinnliche oder Körperliche. Der geistig sinnliche Dualismus war hier ebenso wie in dem Eleatischen Gegensatze des Einen und Vielen vollendet, indem er nur in dem Verhältniss der doppelten Substanz, der denkenden und der ausgedehnten, einen reicheren und tieferen Inhalt gewonnen hatte.

127. Die Consequenzen und die weitere Entwickelung dieses Lehrbegriffes.

Die speculative Begründung der Gottesidee bildete auch für Cartesius mit eines der wesentlichsten Motive seiner Philosophie. In der That kehrt die Cartesianische Lehre wiederum zu dem Prinzipe des eigentlichen Theismus zurück, indem sie der pantheistischen Zusammenwerfung des geistigen und des sinnlichen Wesens der

Dinge in der vorhergehenden Periode entgegengesetzt ist. Das unbedingte Auseinanderfallenlassen aber der geistigen und der sinnlichen, der denkenden und der ausgedehnten Substanz in der Lehre des Cartesius schloss an und für sich die Zurückführung der letzteren auf die erstere oder der Welt auf die Gottheit als etwas Unmögliches von sich aus. Es war in der That hierin ein nicht zu überwindender Dualismus zweier entgegengesetzter Seiten oder Hälften im Gesammtbegriffe des Seienden gegeben. Die Lehre des Cartesius war nicht mehr eine Antwort auf die Frage nach der Entstehung oder dem Zusammenhange der Welt mit Gott, sondern sie besass vielmehr bloss die Eigenschaft einer diakritischen Zersetzung alles Seins in zwei unbedingt disparate und keines Ueberganges unter einander fähige Theile. In der unmittelbaren Lehre des Cartesius selbst aber trat dieser jeder Ausgleichung unzugängliche Dualismus noch in einer gewissen Weise verhüllt und verschleiert oder nicht bis zu seinem äussersten Extreme entwickelt hervor. Die ganze Lehrweise und Anschauung des Cartesius selbst bot überhaupt eine auffallende Aehnlichkeit dar mit derjenigen des ersten Stifters oder Begründers der Eleatischen Schule im Alterthum, des Xenophanes, während auch dort ebenso wie hier die äussersten Consequenzen des Lehrbegriffes erst durch die Schüler des Cartesius selbst weiter ausgebildet und entwickelt wurden. Die ganze Existenz der Materie oder der ausgedehnten Substanz entbehrte an und für sich jeder Möglichkeit der Erklärung. Das ganze Interesse des Lehrbegriffes war überall nur auf die Scheidung oder Gegenüberstellung dieser doppelten Wesenheit, der geistigen und der sinnlichen, gerichtet. Die Eleaten halfen sich in Bezug auf das sinnliche Viele mit der Erklärung desselben als eines blossen wesenlosen Scheines. Ein derartiger einfacher Machtspruch aber, der doch im Grunde keine ernsthafte Bedeutung besass, konnte niemals die wirkliche Existenz desselben aufheben oder beseitigen. Die Frage nach der Erklärung der Materie aber oder nach der ganzen Ueberwindung des geistig sinnlichen Dualismus wurde von der Cartesianischen Schule überhaupt zur Seite gelassen. Denn überhaupt war die Materie als solche von Anfang an nicht der eigentliche und Hauptgegenstand der neueren philosophischen Speculation gewesen. Alle Speculation hatte hier hauptsächlich im Menschen selbst und in der von ihm ausgehenden oder ihn umgebenden moralischen Welt ihren Mittelpunct gehabt. Der Idealismus der neueren Zeit stellte sich

überhaupt das Geistige und das Sinnliche von Anfang an schroffer gegenüber als das Alterthum. Die Cartesianische Lehre aber hat eben deswegen eine besondere und entscheidende Bedeutung für die Geschichte der neueren Philosophie gehabt, weil sie diesen allgemeinen Gegensatz zuerst in einer bestimmten und wissenschaftlich klaren Weise in sich zum Ausdruck bringt. Insofern knüpft sich an sie zuerst alle weitere und tiefere Speculation der neuen Zeit über das Verhältniss der geistigen Welt zur körperlichen an. Obgleich aber an und für sich nach Cartesius die Gottheit die letzte Wesenheit aller Dinge oder der gemeinsame Grund dieser doppelten wirklichen Substantialität, der denkenden der Seele und der ausgedehnten des Körpers ist, so ist dieselbe doch wesentlich ihrer Art nach das der ersteren unter ihnen Gleichartige und es findet insofern zwar wohl ein möglicher Zusammenhang der Seele, nicht aber ein solcher des Körpers mit der Gottheit statt. Die ganze Philosophie des Cartesius aber stand ähnlich wie diejenige der Eleaten ausschliessend auf der geistigen Seite der Welt oder des Daseins. Der Inhalt dieses Geistigen aber wurde hier bestimmt gefasst als derjenige des Denkens. So wie die Bedeutung der Eleatischen Lehre wesentlich darin bestanden hatte, den objectiven Hintergrund alles Seins als einen begrifflichen oder gedankenmässigen ausgesprochen zu haben, ebenso wird auch durch die Philosophie des Cartesius eben der Gedanke als solcher als das wahrhafte und eigentliche Wesen des Geistigen in den Dingen bestimmt. Der Gegensatz des Denkens und der Ausdehnung entsprach hier dem des Einen und des Vielen in jener früheren Lehre. Die Eleatische Lehre aber war in der That die erste Basis der späteren vollkommenen begrifflich idealistischen Weltanschauung Platos gewesen. Auch mit Cartesius aber war zuerst eine derartige Philosophie in der neueren Zeit hervorgetreten, welche das Denkprinzip als solches zur entscheidenden Basis ihrer Weltanschauung gemacht hatte. Die Cartesianische Philosophie trägt ebenso wie die Eleatische den Charakter einer Weltanschauung des reinen oder specifischen Verstandes an sich. Indem zwischen der geistigen und der sinnlichen Seite des Daseins an und für sich keine Vermittelung denkbar ist, so bot sich nur die vollkommene Zusammenhangslosigkeit derselben als Resultat der Weltbetrachtung dar. Von der Seite des Denkens zu der der Ausdehnung überzugehen erschien hier ebenso unmöglich als für die Eleaten der Uebergang aus dem Einen in das Viele. Jener Riss

aber zwischen beiden Substanzen des Menschen, der Seele und dem Körper, wurde späterhin durch Geulinx bis zu dem Prinzipe des Occasionalismus oder des blos gelegentlichen und wie in Gestalt eines Wunders auf die unmittelbare Wirksamkeit Gottes zurückzuführenden Zusammenstimmens derselben erweitert. Neben Geulinx aber wurden durch einen anderen Cartesianer, Malebranche, die geistigen Vorstellungen oder Ideen des Menschen, da dieselben nicht aus den Eindrücken der sinnlichen Materie herstammen können, direct aus einer mittheilenden Einwirkung Gottes abgeleitet, womit im Allgemeinen das Prinzip einer Einheit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen ausgesprochen und festgestellt worden war. Wie bei der Eleatischen Lehre, so konnte auch hier alle weitere Entwickelung des entsprechenden Prinzipes nur zu einer schärfer ausgeprägten Zuspitzung des rein dualistischen und jede Vermittelung ausschliessenden Charakters desselben führen. Die Cartesianer sind die Eleaten der Geschichte der neueren Philosophie, indem auch für sie die Welt in dem Lichte eines unausgeglichenen Widerspruches zweier vollkommen verschiedener Seiten oder Beschaffenheiten erscheint.

128. Der Lehrbegriff des Spinoza.

Auf die Philosophie des Cartesius folgt als eine weitere entscheidende Entwickelungsstufe des neueren philosophischen Denkens diejenige des Spinoza, welche in ihrem allgemeinen Wesensinhalt ebenso wie jene erstere dem Eleatischen Standpunct des Alterthumes so dem des Heraklit als eine verwandte Erscheinung zur Seite tritt. Der Uebergang von Cartesius zu Spinoza ist vollkommen derselbe als der von den Eleaten zu Heraklit. Die Spinozistische Philosophie ist ebenso wie zu ihrer Zeit die Heraklitische in der Periode vor Sokrates so das wichtigste und Epoche machendste Ereigniss in der Geschichte der neueren Philosophie bis auf Kant. Der allgemeine Inhalt der Spinozistischen Philosophie ist ebenso wie derjenige der Lehre des Heraklit der unbedingte Monismus oder die Anschauung von einer einzigen alles Andere als ein blosses Moment in sich umschliessenden und aus sich entwickelnden absoluten Substanz. Der Cartesianische Dualismus und der Spinozistische Monismus repräsentiren hier durchaus das Ver-

hältniss der Eleatischen und der Heraklitischen Weltanschauung im Alterthum. Eine Ueberwindung des Eleatischen Dualismus war nur möglich gewesen durch die Heraklitische Begriffsbestimmung der Welt als eines in allem Wechsel des Vielen immer bei sich selbst bleibenden oder dieses letztere als seine blosse mannichfache Erscheinungsgestalt an sich tragenden Einen. Die gegensatzliche Spannung der beiden Momente des Einen und Vielen ging hier über in das Verhältniss eines sich wechselseitig fordernden untrennbaren Beisammen. Ebenso aber wurde auch der Cartesianische Dualismus der beiden getrennten Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten, bei Spinoza dadurch überwunden, dass dieselben als blosse Eigenschaften oder Attribute in dem Begriff einer einzigen alles Andere in sich umschliessenden Substanz mit einander zusammenfielen. Der Name dieser einfachen Substanz ist bei Spinoza derjenige der Gottheit. Die Gottheit ist hier die collecive Einheitsbenennung für das All und nicht mehr wie früher oder wie sonst gemeinhin der jenseitige geistige Urgrund der Welt. Ebenso aber war auch das Eine im Sinne des Heraklit nicht eine jenseitige sinnliche ἀρχή gewesen, wie in der Milesischen Schule, sondern eine theils als ewig bewegliches Feuer theils als göttliche Weltvernunft des Zeus sich darstellende Macht oder Lebenskraft innerhalb des mannichfachen und vielgestaltigen All selbst. Die einzelnen Dinge in der Welt waren nach Heraklit nicht Producte aus dem Einen, sondern Accidenzen oder Erscheinungsformen an ihm selbst. Ebenso ist auch bei Spinoza alles Einzelne ein blosser Modus oder eine blosse Erscheinungsform an der einzigen wahrhaften Wesenheit der Dinge, der Gottheit selbst. Das Eine ist bei beiden durchaus innerhalb des Vielen und nicht wie bei den Früheren ausserhalb desselben. Die beiden Begriffe der Gottheit und der Welt, die nach der christlichen Lehre und in der Auffassung der Scholastik einander als getrennte Substanzen oder Wesenheiten gegenübergestanden waren, diese fallen nach der Theorie des Spinoza in eine unbedingte Einheit mit einander zusammen. Die Welt ist nicht mehr das Product oder Geschöpf Gottes, sondern der blosse Leib oder eine einfache Accidenz seiner Wesenheit selbst. Im Gegensatz zu dem christlichen Theismus fand jetzt in der Philosophie das Prinzip des Pantheismus seine Durchführung. Das ganze Interesse der Spinozistischen Lehrweise war darauf hingerichtet, die Gottheit als das einzige überhaupt Existirende hinzustellen. Dieser reine

und einfache Monismus ist der vierte allgemeine Standpunct, den die Philosophie in der neuen Zeit ebenso wie mit Heraklit im Alterthume einnimmt. Keine philosophische Weltanschauung ist an sich in dem Grade einfach, logisch und in sich selbst consequent als diese. Alles andere Mannichfaltige oder Besondere findet seinen Untergang in der Idee einer einzigen sich mit dem Begriffe des Seins überhaupt deckenden Substanz. Nur scheinbar ist jedes einzelne Ding etwas Eigenes und Selbstständiges neben der Einheit des All, während es der Wesenheit nach ein blosses abhängiges und untergeordnetes Moment in dieser selbst ist. An und für sich war auch für Spinoza ebenso wie für Cartesius die speculative Begründung der religiösen Gottesidee der erste Ausgangspunct und das allgemeine Motiv des Systems. Aber eben durch die Erweiterung der Gottesidee zu einer blossen absoluten Substanz wurde die reine transscendentale Geschiedenheit derselben von der Welt zerstört. Der Spinozismus repräsentirt in sich als vollendetster Ausdruck die eine allgemeine Hauptform des Prinzipes des Pantheismus, nach welcher der Begriff der sinnlichen Substanz oder der Welt in dem der geistigen, der Gottheit, seinen Untergang findet, im Gegensatz zu der umgekehrten Form, nach welcher der Begriff der geistigen Substanz zu Gunsten desjenigen der sinnlichen aufgehoben und eliminirt wird. Die Welt und alles Einzelne existirt nach der Lehre Spinozas ausschliessend in Gott. Der Gottesbegriff sinkt herab zu einem blossen Namen für die Idee der substantiellen Einheit des All. Denken und Ausdehnung, die beiden Substanzen des Cartesius, sind blosse Attribute oder Seitenbestimmungen in der einfachen Substanz des Spinoza geworden. Sie beziehen und verbinden sich in dieser Weise unausgesetzt wechselseitig unter einander, so dass jedes einzelne Ding zugleich ein Modus oder eine Erscheinungsgestalt des göttlichen Denkens und der göttlichen Ausdehnung ist. Der reine Monismus dieser Weltauffassung aber schliesst zugleich das Moment des Determinismus oder des Fatalismus in sich ein. Alle persönliche Freiheit sowohl Gottes als auch des Menschen findet in der starren Nothwendigkeit des All ihren Untergang. Blos scheinbar und in Gestalt einer leeren Begriffsverwechselung ist es, dass hiervon bei Spinoza die Rede sein kann. Das Gesetz der Welt, welches für alles Einzelne in ihr die Gestalt einer Nothwendigkeit besitzt, hat für Gott selbst diejenige der Freiheit. Indem aber der Begriff der Gottheit denjenigen der Welt mit in

sich umschliesst, so ist dieses Gesetz nichts Anderes als das eigene innere untrennbare Lebensprinzip der Gottheit selbst. Auch der Mensch aber vermag in seiner Eigenschaft eines blossen Theiles des Ganzen nicht die Grenze dieses Gesetzes zu überschreiten. Der Begriff der Freiheit reducirt sich daher für ihn auf eine bewusste Erkenntniss und bereitwillige Unterordnung oder liebende Einstimmigkeit mit dem Willen Gottes. Indem ausser der einen Substanz oder Wesenheit überhaupt nichts existirt; so hört theils diese selbst theils alles andere Einzelne in ihr auf, ein unabhängiges und getrenntes Dasein neben dem übrigen Ganzen zu besitzen. Alle charakteristischen Momente der Spinozistischen Weltanschauung sind dieselben als diejenigen bei Heraklit. Der unbedingte Einheitsgedanke des All wird durch den ersteren in der neuen Zeit ganz ebenso vertreten als durch den letzteren im Alterthum.

129. Der Spinozismus nach seiner weiteren geschichtlichen Bedeutung.

Der Spinozismus bildete an und für sich nach den in ihm liegenden Consequenzen ein neues geistiges Prinzip in der Geschichte neben dem Christenthum. Derselbe war der Kern oder der Ausgangspunct einer der christlichen Lehre wesentlich entgegengesetzten Bewegungsreihe des philosophischen Denkens. Der Schritt vom Spinozistischen Pantheismus zum blossen Naturalismus oder Materialismus war an und für sich nur ein geringer. Beide Formen des Pantheismus, die geistige und die sinnliche, sind doch zuletzt nur dem Namen, nicht aber der Sache nach von einander verschieden. Der auf die Spitze getriebene Theismus im Sinne Spinozas war kaum mehr von seinem Gegentheile, dem Atheismus zu unterscheiden. War aber einmal das Prinzip der Transscendenz des Gottesbegriffes mit demjenigen der Immanenz desselben in dem der Welt vertauscht worden, so konnte es sich auch von jetzt an nicht mehr um eine Erklärung oder ein Begreifen der Welt aus Gott, sondern nur um ein solches der Welt oder des Seienden aus ihr selbst und ihren eigenen Beschaffenheiten handeln. Der ganze Standpunct der Erklärung des Vielen aus einem Einen war jetzt ebenso wie im Alterthum mit Heraklit aufgegeben und überwunden. Wie Heraklit das Eine mit dem Vielen, so hatte Spinoza

Gott mit der Welt in die Idee einer einzigen Totalität zusammengefasst. Diese Lehre aber, die im Alterthum in der That eine harmlose war, weil sie eben nichts in sich enthielt als eine blosse Begriffsbestimmung der natürlichen Welt als einer einzigen geordneten Totalität, diese trat in der neuen Zeit an sich dem allgemeinen Grundprinzip ihres Lebens, dem Christenthum, schroff und feindlich gegenüber. Was dort eine blosse philosophische Doctrin gewesen war, gewann hier die Bedeutung eines tief greifenden und das Leben in seinen innersten geistigen Grundlagen bedrohenden Prinzipes. Alle dem Christenthum feindliche Richtungen der neuen Zeit haben an und für sich im Spinozismus ihren Ausgangspunct und ihre Wurzel. Zwischen den beiden Prinzipien der Getrenntheit und der Einheit des Gottesbegriffes mit der Welt aber findet an und für sich keine Möglichkeit der Ausgleichung oder Versöhnung statt. Der Spinozismus schien in der That eine Art von Wiederherstellung der allgemeinen Weltanschauung des Heidenthums in sich zu enthalten, da nach dieser im Allgemeinen das Geistige als ein dem Sinnlichen selbst Inwohnendes gefasst worden war. Der Spinozismus hatte zunächst die Eigenschaft eines fremdartigen Elementes innerhalb der ganzen neuern geistigen Weltanschauung. Eine Religion war an sich auf Grundlage dieses Prinzipes unmöglich, unbeschadet der inneren gefühlsmässigen Religiosität seines Stifters selbst. Zugleich aber ist der Spinozismus der Vertreter und Ausdruck des allgemeinen wissenschaftlichen Prinzipes der innern Ordnung oder Vernünftigkeit des Inhaltes der Welt in sich selbst. Alle wahre Wissenschaft strebt in der That, die Welt als dasjenige aufzufassen und zu begreifen als was sie vom Spinozismus hingestellt wird, als eine nothwendig zusammenhängende Einheit von Erscheinungen, von Ursachen und Wirkungen. Für die Wissenschaft ist das Prinzip der Immanenz des Geistigen im Sinnlichen das entscheidende oder dasjenige, welches die allgemeine Voraussetzung ihres Begriffes und ihrer ganzen Stellung zur Welt in sich enthält. Das Entgegengesetzte aber ist der Fall bei der Religion. Hier also stehen sich religiöse und wissenschaftliche Weltanschauung in feindlicher Ausschliesslichkeit gegenüber. Dieser Gegensatz zieht sich von jetzt an durch die ganze weitere Geschichte des neueren geistigen Lebens fort. Ueberhaupt aber wird der Inhalt dieses Lebens jetzt in mehrfacher Beziehung ein reicherer als zuvor. Die Wissenschaft von der Natur war derjenigen der Theologie als ein anderes ebenbürtiges

Gebiet des Erkennens an die Seite getreten. Das Wirkliche aus ihm selbst zu begreifen war allmählig immer mehr der herrschende Standpunct in der Wissenschaft geworden. Die Bewegung der Wissenschaft ist überhaupt in der neuen Zeit nicht so ausschliessend wie im Alterthum eine philosophische, sondern zugleich eine empirische. Der Spinozismus aber ist im Allgemeinen nichts Anderes als der einfache geistige Grundgedanke der ganzen Naturwissenschaft. Diese Lehre hat ebenso wie die des Heraklit im Alterthum die Bedeutung einer einfachen Definition des Wirklichen als einer einzigen nothwendig gestalteten und geordneten Totalität. Das Wirkliche einmal in diesem Lichte angesehen aber, so konnte alle weitere Aufgabe der Wissenschaft nur in einer genaueren Durchführung dieses Gedankens oder in der Begründung des Gesetzlichen in der Welt durch die erfahrungsmässige Beobachtung des Einzelnen ihres Inhaltes bestehen. Die Lehre des Heraklit war im Alterthum der erste Ausgangspunct einer mehr beobachtenden oder das specifische Viele in den Dingen weiter entwickelnden Richtung der Philosophie gewesen. Ebenso aber knüpft sich auch in der neueren Zeit an das Prinzip des Spinozismus die allgemeine weitere Ausbildung der beobachtenden Naturwissenschaft an. Denn auch für diese ist der Ausgangspunct das specifische Einzelne oder Viele in den Dingen. Die Theologie geht für die Erklärung der Welt aus von der Idee eines höchsten Einen, die Naturwissenschaft von der beobachtenden Analyse des gegebenen Vielen. An der Stelle der ersteren aber wird allmählig die letztere zur allgemeinen Unterlage der Metaphysik erhoben. Dieses war eine ähnliche Umwandlung als sie sich in der Geschichte der antiken Speculation durch das Auftreten des Heraklitischen Standpunctes vollzogen hatte. Die Grenze dieser doppelten verschiedenen allgemeinen Stellung des menschlichen Geistes zur Welt aber wird hier in einer entsprechenden Weise durch das System und den Standpunct Spinozas bezeichnet.

130. Das System des Leibnitz.

Neben Spinoza ist das wichtigste philosophische System in der neueren Zeitgeschichte vor Kant dasjenige des Leibnitz. Leibnitz ist in der neuen Zeit derjenige Philosoph, welcher das Prinzip der Erklärung der Welt aus einem ursprünglichen Vielen in der be-

deutungsvollsten und grossartigsten Weise in sich vertritt. In dieser Eigenschaft bildet sein System die natürliche Ergänzung und das Gegentheil desjenigen des Spinoza. Spinoza und Leibnitz sind die beiden hervorragendsten Spitzen aller metaphysischen Weltanschauung in der Zeit vor Kant. Der Eine ist der allgemeine Vertreter des Prinzipes der Einheit, der Andere der desjenigen der Vielheit im Begriffe der Welt. Die Philosophie des Leibnitz aber schliesst sich als eine Erneuerung an das Prinzip der Atomistik des Demokrit im Alterthum an. Die drei Standpuncte einer mechanischen oder von der Annahme eines ursprünglichen Vielen ausgehenden Erklärung der Welt im Alterthum, die des Empedokles, Demokrit und Anaxagoras aber finden in der neuen Zeit gewissermaassen zugleich in dem System des Leibnitz ihre Vertretung. Die Weltanschauung des Leibnitz ist nicht blos so wie diejenige des Demokrit eine einfach atomistische, sondern zugleich ähnlich jener des Anaxagoras eine teleologische. Aehnlich wie Empedokles ferner war auch Leibnitz ein vielseitiger, tiefsinniger und der genauen Beobachtung des Wirklichen zugewendeter Geist. Leibnitz ist im Verhältniss zu Spinoza gewissermaassen der Gesammtvertreter der neueren allgemeineren wissenschaftlichen Bildung gegenüber dem blossen abstract philosophischen Dogmatismus der früheren Zeit. Das philosophische System des Leibnitz war nur ein Ausfluss und die höchste Spitze seiner ganzen sonstigen Stellung zur Wissenschaft. Als eine einheitliche Verbindung philosophischen Denkens und empirischen Wissens aber tritt die allgemeine Geistesart des Leibnitz mehr als die eines anderen neueren Forschers derjenigen des Aristoteles nahe. Leibnitz ist ebenso wie Spinoza der Repräsentant eines allgemeinen Prinzipes oder einer bestimmten wesentlichen Seite im ganzen Begriffe der Wissenschaft. Für den letzteren ist das Viele der Welt die inhärirende Erscheinung eines wesenhaften inneren Einen, während für den ersteren die Einheit der Welt sich als das Product aus dem Zusammenwirken einer ursprünglichen Vielheit ergiebt. Spinoza stellt ebenso wie Heraklit den Begriff der Welt auf die Basis des Momentes der Einheit, Leibnitz so wie Empedokles und seine Nachfolger auf diejenige des Momentes der Vielheit. Die Welt aus einer ursprünglichen Vielheit zu erklären war jetzt derjenige Standpunct, auf welchem die Bewegung der neueren Philosophie angelangt war. Anstatt der einfachen Substanz des Spinoza wird jetzt von Leibnitz

eine unendliche Menge letzter Wesenheiten oder Monaden unterschieden. Der Begriff der Monade bei Leibnitz ist an sich derselbe als der des Atomes bei Demokrit. Auch die Gesammtheit der Monaden als der letzten nicht mehr theilbaren und unvergänglichen Urwesen ist für Leibnitz gleich dem Inbegriffe des wahrhaft oder specifisch Seienden selbst. Die Atomenlehre des Demokrit im Alterthume aber war gleichbedeutend mit dem Prinzipe des alles Geistige und Uebersinnliche in der Welt läugnenden Materialismus. Im Gegensatz hierzu aber trägt die Monadenlehre des Leibnitz einen entschieden geistigen oder spiritualistischen Charakter an sich. Auch für Leibnitz ist ebenso wie für Spinoza die Substanz oder Wesenheit aller Dinge eine ihrer Art nach geistige. Waren die Atome des Demokrit blosse stoffliche Körpertheile, so sind dagegen die Monaden des Leibnitz persönliche Lebenseinheiten oder beseelte Kräfte geworden. Der einzigen psychischen Substantialität des Spinoza, der Gottheit, stellt Leibnitz in seinen Monaden deren eine unzählbare Menge anderer gegenüber. Für die beiden neueren Philosophen, Spinoza und Leibnitz, war das Sein überhaupt Geist oder individuell persönliches Leben, für die beiden antiken dagegen, Heraklit und Demokrit, nichts als todter und lebloser sinnlicher Stoff. Dem allgemeinen charakteristischen Grundprinzipe der neuen Zeit, dem specifischen Idealismus, welcher die wahre und eigentliche Wesenseinheit als eine geistige setzt, bleiben daher jene beiden unter allen Umständen getreu. Für Leibnitz ist die Welt ein Gewimmel von Seelen oder von einzelnen psychischen Kräften, die allerdings in einem verschiedenen Grade der Vollkommenheit zum Bewusstsein über sich selbst oder zum geistigen Leben erwacht sind. So wie für Spinoza die ganze Welt sich auflöst in die geistige Persönlichkeit Gottes, ebenso ist dieses bei Leibnitz der Fall in Bezug auf die Seelenkräfte der Monaden. Die der Materie inwohnende Kraft der Bewegung wird von Leibnitz hypostasirt in der Gestalt der Monaden. Alle Materie ist insofern zuletzt eine organische oder in individueller Weise belebte. Auch hier also findet der Begriff des Körperlichen gewissermaassen in dem des Geistigen seinen Untergang. Die körperliche Hülle erscheint hier ebenso als eine blosse Inhärenz an der geistigen oder psychischen Substanz. Die Lehre des Leibnitz aber hat zu ihrem allgemeinen Motiv die bestimmtere und genauere Erklärung des eigentlichen oder realen Wie alles Geschehens in der Welt. Sie verhält sich

zu derjenigen des Spinoza wie eine Realdefinition des Begriffes der Welt zur Nominaldefinition. Durch Spinoza wird die Welt definirt als dasjenige was sie unmittelbar genommen ist, eine geordnete Einheit oder Totalität ihres Inhaltes, während sie Leibnitz in eben dieser Eigenschaft aus dem Zusammenwirken aller ihrer einzelnen letzten Bestandtheile oder Kräfte zu begreifen versucht. Bei Spinoza quillt aus der begrifflichen Einheit der Welt die Vielheit ihres wirklichen Inhaltes hervor, während bei Leibnitz umgekehrt sich die ideale Einheit der Welt erst aus dem Zusammentreten ihrer einzelnen realen Elemente erbaut. Das ganze Motiv der Lehre des Leibnitz ist wesentlich ein naturwissenschaftliches, auf exacte Erklärung der gegebenen Erscheinungen des Wirklichen gerichtetes. Die Einheit oder die geistige Ordnung in der Welt ist für ihn im Allgemeinen nicht die Voraussetzung sondern erst das Ziel des Begreifens derselben. Der letzte Einheitspunct alles Vielen in der Welt ist allerdings auch für Leibnitz das Prinzip der Gottheit, jedoch immer nur in der Eigenschaft der innersten oder höchsten Centralmonade der ganzen Ordnung des Universums. Die Stellung der Gottheit ist auch bei Leibnitz ebenso wie bei Spinoza nur eine solche innerhalb nicht aber ausserhalb der Welt. Für Spinoza war die Gottheit die einzige Seele oder allgemeine Lebenseinheit in der Welt, während sie für Leibnitz der beseelte Mittelpunct aller übrigen Seelen in derselben ist. Die einzelne Seele des Menschen war nach Spinoza ein blosser Theil und ein Ausfluss der göttlichen Weltseele, während nach Leibnitz jede einzelne Kraft oder Seele in der Welt zwar etwas Selbstständiges neben der Gottheit aber doch zugleich etwas durch ihre Fulguration oder Abspiegelung aus dieser Bedingtes und in die ganze Ordnung des Universums zweckgemäss Eingreifendes ist. Das Verhältniss der Gottheit zu den übrigen Monaden bei Leibnitz ist gewissermaassen ein ähnliches als das des νοῦς bei Anaxagoras zu den Homoiomerieen oder den Urbestandtheilen der Materie, nur dass, da dort diese letzten Elemente selbst Seelen sind, Gott auch als eine einzelne von ihnen oder als der bedingende Mittelpunct ihrer ganzen Beziehungen erscheint. Die durch Gott prästabilirte Harmonie der Welt ist das allgemeine Gesetz für die Verbindung der Monaden. Diese prästabilirte Harmonie erinnert an die ideale Ureinheit — σφαῖρος — der einzelnen Elemente bei Empedokles. Das Leibnitzische System ist eine idealistische Vergeistigung des antiken philosophischen Prinzipes

der Atomistik. Die Stellung desselben in der Geschichte der neueren Philosophie ist durchaus dieselbe als diejenige der von der Annahme eines specifischen Vielen ausgehenden Welterklärung im Alterthum. Den Typus für den Begriff der Leibnitzischen Monade bildet die menschliche Seele, als die punctuelle Einheit des geistig organischen Lebens. Die Atome des Alterthumes entbehrten als blosse stoffliche Körper des eigenthümlichen inneren Prinzipes der Bewegung. Der ganze Begriff der Materie wurde durch Leibnitz vergeistigt, indem er in ihren einzelnen Elementen gleichsam schlafende oder mit blossem unbewussten Perceptionsvermögen begabte Seelenkräfte erblickte. Die Seelen der wirklichen organischen Wesen aber stellten sich ihm als höher entwickelte und mit Apperceptionsvermögen begabte Centralmonaden dar. Der ganze Gegensatz der geistigen und der leiblichen Substanz in der Schule des Cartesius war hiermit überwunden, indem die letztere von ihnen selbst der ersteren gleichgesetzt oder mit in sie hineingezogen worden war.

131. Der Charakter der englischen Philosophie im Gegensatz zu derjenigen des Continentes.

Alle neueren philosophischen Systeme haben im Wesentlichen nur die Bedeutung der höchsten geistigen Spitzen der ganzen weiteren Bewegung des wissenschaftlichen Denkens. Die Reihe der Systeme des Cartesius, Spinoza und Leibnitz bezeichnet im Allgemeinen den Gesammtfortschritt der neueren metaphysischen Speculation vom Ausgange des Mittelalters an bis zu der im 18. Jahrhundert beginnenden Epoche der geistigen Umbildung. Die ganze Bedeutung dieser drei Denker war wesentlich eine universelle oder allgemein europäische, indem keiner von ihnen als der ausschliessende Repräsentant irgend einer besonderen geistigen Stellung eines einzelnen der neueren Volksganzen zu dem Geschäfte oder Prinzipe der Philosophie angesehen werden kann. Bei Leibnitz, obgleich einem Angehörigen der deutschen Nation, ist doch das universell weltmännische Element des allgemeinen wissenschaftlichen Verstandes und der freien und geordneten geistigen Bildung — im entschiedenen Gegensatz zu der echt deutschen gemüthvollen Originalität Jacob Böhmes — das unbedingt vorwaltende über die specifische

Anlage und eigene engere Besonderheit des nationalen Geistes selbst. Kein anderer deutscher Philosoph der früheren oder späteren Zeit ragt so sehr über die Schranke der specielleren volksthümlichen Naturanlage hinaus als Leibnitz. Deswegen kann sein System auch noch nicht als ein national deutsches im reinen oder engeren Sinne des Wortes bezeichnet werden. Spinoza aber als Jude nimmt ohnedies eine freiere und unabhängigere Stellung innerhalb der neueren europäischen Welt ein und es bedurfte in der That eines solchen fremden oder auswärtigen Organes für die Erneuerung einer dem christlichen Standpuncte diametral entgegengesetzten Anschauungsweise der Welt. Cartesius aber ist der bedeutendste und Epoche machendste Philosoph, den die französische Nationalität überhaupt aus sich hervorgebracht hat. Im Gegensatz aber und als eine Ergänzung dieser allgemein europäischen oder dem Continent angehörenden Entwickelungsreihe der Philosophie war im englischen Volksgeist gleich vom Ausgange des Mittelalters an eine andere und eigenthümliche Auffassung oder Stellung zur Philosophie hervorgetreten und zu einer weiteren Blüthe gelangt. Daher kann im Ganzen in diesem Abschnitt eine doppelte Hauptrichtung der Philosophie, die allgemeine oder continentale und die specielle insularische der Engländer unterschieden werden. Diese letztere aber ist in ihren Resultaten für die spätere Weiterentwickelung der allgemeinen europäischen Philosophie von einer entscheidenden Bedeutung gewesen. Das englische Volk aber, so wie es überhaupt in vieler Beziehung einen von den übrigen Völkern des Continentes verschiedenen Weg der Entwickelung eingeschlagen hat, hat auch zuerst eine eigenthümliche und originelle Art der nationalen Philosophie bei sich entwickelt. Diese ganze Eigenthümlichkeit der englischen Philosophie aber findet genau aus den ganzen übrigen geistigen Zügen der Nation ihre Erklärung. Der ganze Begriff der Philosophie im Auge des englischen Volksgeistes ist wesentlich ein anderer als der bei den übrigen Völkern des Continentes. Aller Idealismus der rein metaphysischen Speculation ist den Engländern an und für sich genommen fremd. Das Object des Erkennens ist hier im Allgemeinen nicht die äussere Welt oder das Sein, sondern nur die eigene Subjectivität des menschlichen Geistes selbst nach ihrem Verhältniss zu jener. Alle englische Philosophie ist wesentlich nur Erkenntnisslehre, nicht aber Metaphysik oder Ontologie. Das subjectiv formale Element der Philosophie ist beinahe ausschliessend

dasjenige, welches von den Engländern angebaut oder cultivirt worden ist. Alle eigentlich dogmatische Speculation über das objective Wesen der Sachen aber weist der englische Geist im Allgemeinen als etwas Fremdartiges von sich ab. Die metaphysischen Lehren der Philosophie des Continentes haben daher in England verhältnissmässig auch immer nur einen untergeordneten Eingang gefunden und es ist ihnen gegenüber fast allein die Frage nach dem Prinzipe des Erkennens gewesen, welche die eigene Philosophie der Engländer beschäftigt hat. Theils ist der englische Geist als solcher in seiner praktischen verstandesmässigen Nüchternheit allem reinen phantastischen Idealismus des metaphysischen Erkenntnissstrebens naturgemäss abgewandt, theils lässt auch die tief wurzelnde religiöse Bigotterie ihm dieselbe immer in einem ungünstigen und feindlichen Lichte erscheinen. Der allgemeine Charakter der englischen Philosophie ist der einer vorsichtigen Prüfung des menschlichen Erkenntnissvermögens vor seiner dogmatischen Anwendung auf das Wesen der äusseren Sachen. Im Ganzen daher kann diese Richtung der Philosophie als eine specifisch subjective im Gegensatz zu der sich auf die Objectivität als solche beziehenden des Continentes bezeichnet werden. Allerdings aber hatte diese letztere immerhin eine in gewisser Weise dem reinen Theismus des Christenthumes entgegengesetzte und Gefahr drohende Richtung eingeschlagen. Der Charakter der englischen Philosophie aber war insofern im Allgemeinen ein conservativer, als dieselbe durch ihre Abweisung alles metaphysischen Dogmatismus jeder feindlichen Berührung mit dem Christenthum und der Idee eines von der Welt geschiedenen Gottes im Prinzipe aus dem Wege zu gehen wusste. Die ganze eigentliche Philosophie des Continentes wird daher auch von den Engländern gern subsumirt unter der allgemeinen Bezeichnung des Pantheismus. Die ganze Gestaltung der Wissenschaft ist in England immer eine vorwiegend empirische geblieben. Auch auf dem Gebiete der eigentlichen Philosophie aber giebt sich dieses empirische Element durch eine Abweisung alles Hinausgehens des Denkens über sich selbst und durch eine Beschränkung desselben auf eine blosse Untersuchung des in ihm unmittelbar Gegebenen zu erkennen. Die englische Philosophie im Ganzen und Grossen schneidet jeden Zusammenhang zwischen der inneren Subjectivität und der äusseren Objectivität ab, indem sie allein die prüfende Feststellung des in der ersteren als solchen Liegenden als ihre Aufgabe erkennt.

Die Philosophie der Engländer nimmt insofern gewissermaassen von Anfang an einen skeptischen oder abweisenden Charakter gegenüber der Philosophie des Continentes an und sie bildet hierdurch die erste Wurzel für das spätere Hervortreten eines eigentlichen und ausgebildeten Skepticismus innerhalb dieser letzteren selbst.

132. Baco und Hobbes.

Die Reihe der bedeutenderen englischen Philosophen wird eröffnet durch Baco von Verulam, dessen allgemeines Verdienst in einer ersten Begründung und Wiedereinführung des ganzen Prinzipes der wissenschaftlichen Erkenntniss aus der Erfahrung bestand. Baco ist insofern nicht ein Philosoph im höheren oder eigentlichen Sinne des Wortes zu nennen. Das Prinzip der beobachtenden Erkenntniss aus der Erfahrung aber war im Mittelalter so gut wie vollständig abhanden gekommen gewesen. In der Erneuerung desselben knüpfte Baco demnach zuerst wieder an das wesentliche oder specifische Moment des Aristotelischen Standpunctes im Alterthum an. So wie in der Lehre des Cartesius das philosophische Element des freien inneren Denkens, so wurde in der des Baco das empirische des beobachtenden Anschlusses an die Erfahrung wieder erneuert oder zur Geltung gebracht. Cartesius und Baco sind demnach die ersten prinzipiellen Begründer der beiden allgemeinen Hauptrichtungen der ganzen neueren Wissenschaft. Für beide ist insbesondere charakteristisch die Abstreifung aller Fesseln der ganzen früheren Autorität und Tradition. Der menschliche Geist suchte in beiden zuerst wiederum aus seinen eigenen Quellen sich einen Schatz und einen Zugang zum Wissen zu eröffnen. Cartesius aber lehnte sich im Allgemeinen an die specifische Erkenntnissquelle des Plato, das reine Denken, Baco an die des Aristoteles, die Beobachtung, an. In der That wurde erst von jetzt an die eigentliche Continuität der ganzen neueren Wissenschaft mit derjenigen des Alterthums wiederum hergestellt. Alles geistige Wissen und Denken gehörte von jetzt an wiederum wesentlich sich selbst, während es zuvor von fremden Prinzipien und Bedingungen abhängig gewesen war. Mit Baco aber öffnete der menschliche Geist wiederum den Blick auf das Reich der Natur und die in demselben fliessende Quelle der Beobachtung. Schon unter den späteren Scholastikern

hatten einige die Natur als eine andere Form der Offenbarung der Gottheit neben dem Christenthum bezeichnet. Auch durch die dem Pantheismus sich annähernde Naturphilosophie der Italiäner und Deutschen war die Natur wiederum mehr in die Stelle eines Gegenstandes der wissenschaftlichen Erkenntniss eingetreten. Durch Baco aber wurde zuerst im Gegensatz zur blossen Naturphilosophie die empirische Beobachtung derselben zum wissenschaftlichen Prinzipe erhoben. Die Erkenntniss aus Induction ist von da an das allgemeine Losungswort der Engländer geworden. Eine andere Wissenschaft als die durch Induction wird von den Engländern im Allgemeinen nicht anerkannt oder begriffen. Auf die blosse Wiedereinschärfung dieses Prinzipes der Induction aber beschränkt sich in der That das philosophische Verdienst Bacos. Dieses Verdienst war im Ganzen mehr ein negatives der blossen Befreiung von überlieferten Vorurtheilen als ein positives der Aufstellung eines eigenen geistigen Inhaltes. Der Begriff der Induction aber wird von Baco gefasst nach seiner wahren Bedeutung im Gegensatz zu der blossen gedankenlosen oder unphilosophischen am Einzelnen festhaltenden Empirie. Der ganze Standpunct als solcher ist nichtsdestoweniger ein specifisch empirischer und daher dem rein speculativen Verfahren des Cartesius und seiner Nachfolger entgegengesetzter. Das Prinzip der Empirie als solches trat von jetzt an als eine eigene und selbstständige Macht in der Wissenschaft auf. Die Consequenzen dieses Prinzipes aber machten sich jetzt ausser auf dem theoretischen Gebiete der Naturwissenschaft auch nach der praktischen Seite hin in der Behandlung der Moral und der Politik geltend. Hier schloss sich insbesondere die Lehrweise des Hobbes als eine ergänzende Weiterführung an den Standpunct Bacos an. So berechtigt aber der Empirismus auf dem Gebiete der Naturwissenschaft ist, so bedenklich bleibt doch seine Anwendung auf dasjenige der Moral und der menschlichen Freiheit. In dieser letzteren Sphäre treten jetzt allerdings allmählig neue Probleme für das wissenschaftliche Erkennen hervor. Mit der Bildung eigentlicher Staaten machte sich auch das Bedürfniss einer wissenschaftlichen Politik oder Staatsphilosophie geltend. Die Grundsätze der bloss privaten oder persönlichen Moral erschienen nicht mehr als ausreichend, um durch sie die Verhältnisse des allgemeinen oder öffentlichen Lebens zu bestimmen. Der neuere Staat verdankte seinen Ursprung wesentlich der Gewalt oder er trug nicht so wie

der antike den Charakter eines Rechtsinstitutes in ausgeprägter Weise an sich. Die Philosophie und das moralische Gefühl konnte an und für sich nicht mit Wohlgefallen auf der Art und Weise der Bildung dieser neuen Staaten verweilen. Denn nur durch List und rohe Gewalt war die Monarchie des Mittelalters allmählig in den Besitz der eigentlichen und vollen politischen Souveränetät gelangt. Im Staatsleben herrscht thatsächlich nicht das moralische Prinzip des Rechtes, sondern das physische der Gewalt. Die neueren politischen Verhältnisse waren nicht von so idealer oder das Rechtsgefühl unmittelbar befriedigender Art als jene des Alterthumes. Sie zu rechtfertigen und wissenschaftlich zu begreifen, konnte daher auch nicht der Standpunct der reinen moralischen Idee sondern nur der der Erfahrung und der Beobachtung ihres thatsächlichen Entstehens als ausreichend erscheinen. Die Staatsphilosophie des Hobbes und seiner Schule aber bestand wesentlich in einer Uebertragung der Analogie des Prinzipes des Naturlebens auf die Sphäre der öffentlichen Moral und der menschlichen Gesellschaft. Auch diese letztere erschien für Hobbes durchaus als eine Welt von Körpern und physischen Kräften, nicht aber als eine solche von geistigen Prinzipien oder sittlichen Ideen. Der Empirismus dieses Standpunctes lehnte sich allein an das Wirkliche oder unmittelbar Gegebene im menschlichen Leben unter Nichtachtung jedes geistig idealen Hintergrundes desselben an. Nur die Gewalt allerdings konnte damals Ordnung schaffen im Leben und das ganze Staatswesen des Mittelalters war in der That nichts gewesen als ein fortwährender Kampf verschiedener Gewalten gegen einander. Der Staat ist daher für Hobbes nichts als ein grösserer Körper oder eine Summe von Gewalten, welcher aus der Vereinigung einer Anzahl von kleineren entsteht. Die Menschen im Naturzustand sind nichts als sich bekämpfende physische Kräfte; im Staat aber findet die Selbstständigkeit jedes Einzelnen in der Gesammtgewalt des Monarchen oder der Regierung ihre Aufhebung. Sowohl Baco als Hobbes erblicken in der Welt nichts als ein System von Körpern und deren äusseren oder mechanischen Einwirkungen auf einander.

133. Locke.

Die zweite Entwickelungsstufe der nationalen Philosophie der Engländer wird vertreten durch Locke. Auch hier ist der Empirismus an und für sich derselbe als bei Baco und nur das Gebiet oder der Ort seiner Anwendung ein anderer. Der Empirismus des Locke ist nicht wie der des Baco ein äusserlich naturwissenschaftlicher oder wie der des Hobbes ein gesellschaftlich politischer, sondern ein innerlich menschlicher oder anthropologischer. Im Wesentlichen wurde hier durch Locke die Ansicht der Stoiker von der menschlichen Seele als von einer unbeschriebenen Tafel, die ihren ganzen Inhalt nur durch sinnliche Eindrücke von Aussen her empfängt, erneuert. Das entscheidende Motiv bei Locke aber bestand hauptsächlich in der Bekämpfung des ganzen metaphysisch-anthropologischen Idealismus, wie er namentlich im Sinne der Schule des Cartesius gelegen war. Hatte Cartesius vom Standpuncte des Denkvermögens aus die Existenz der Gottheit als der höchsten metaphysischen Wesenheit zu deduciren versucht, so beschränkte sich dagegen das Verfahren des Locke auf eine blosse Untersuchung desjenigen, worin das Denkvermögen unmittelbar besteht oder was es in sich enthält. Wenn Cartesius ausging von der Annahme einer unbedingten Geschiedenheit der geistigen und der leiblichen Substantialität im Menschen, so suchte dagegen Locke den Inhalt der ersteren von beiden wesentlich nur aus den durch die Sinne vermittelten Eindrücken und Erfahrungen der letzteren zu erklären. Das Denken des Menschen enthielt nach Cartesius einen bestimmten Anspruch auf die Einstimmigkeit mit Gott und es waren ihm überhaupt die höchsten geistigen Ideen unmittelbar inwohnend oder angeboren. Diese letztere Ansicht namentlich wurde von Locke entschieden bekämpft; andererseits aber lag es doch durchaus nicht im Sinne Lockes, den durch die sinnliche Erfahrung aufgenommenen und durch die verstandesmässige Reflexion weiter ausgebildeten Inhalt der Seele als eine genaue Darstellung oder Abspiegelung des Wesens der äusseren Sachen betrachten zu wollen. Eben dieses aber ist der eigenthümliche und specifische Charakter der englischen Speculation, sich allein zurückzuziehen auf das Innere des menschlichen Geistes selbst wie in ein verschlossenes Haus und die Brücke des Zusammenhanges desselben mit der äusseren Welt möglichst

abzubrechen oder diese als etwas Ungewisses und Unbestimmbares für uns erscheinen zu lassen. Alle englische Philosophie kommt wesentlich nicht über die Grenze einer eigenen Selbstreflexion des Erkennens auf sich hinaus; der ganze Standpunct des Locke aber ist der wichtigste Repräsentant dieses ächt nationalen Charakters der englischen Philosophie. Jenes Prinzip der Induction, welches durch Baco in Bezug auf die Welt der äusseren Sachen zur Geltung gebracht worden war, dieses findet durch Locke auf die innere Welt oder den ganzen subjectiven Vorstellungsinhalt der menschlichen Seele seine Anwendung. Diesen letzteren aus seinen einfachen Elementen zu entwickeln und darzulegen ist das allgemeine Ziel der Lockeschen Lehre. Bei der Bildung ihres Vorstellungsinhaltes schreitet die Seele fort vom Einzelnen zum Allgemeinen. Dieses letztere und insbesondere die höchsten Grundsätze oder Ideen ist nicht wie es der philosophische Idealismus will etwas uns Angebornes, sondern erst etwas aus den einzelnen Eindrücken der Erfahrung Abgeleitetes oder Abstrahirtes. Alle einzelnen einfachen und zusammengesetzten, unmittelbaren oder abgeleiteten Vorstellungen aber sieht Locke gewissermaassen an als die Atome oder gegebenen Bestandtheile des Lebens der Seele, indem er sie nach ihren allgemeinen Beschaffenheiten und Ordnungen näher zu classificiren versucht. Das ganze System des Locke ist insofern eine Art von Grammatik der Vorstellungsthätigkeit der menschlichen Seele, indem in der That auch die grammatischen Begriffskategorieen für ihn zum Theil maassgebend waren bei der Untersuchung der einzelnen Elemente unseres Innern. Alle diese einzelnen Elemente aber sind theils sinnliche theils geistige oder theils solche, welche dem Vermögen der Sensation, theils solche, welche demjenigen der Reflexion ihren Ursprung verdanken. Während aber jene ersteren unmittelbar aus der äusseren Erfahrung aufgenommen sind, so werden diese letzteren mittelbar durch eigene Selbstbeobachtung aus ihnen gebildet. Daher gilt für Locke der Grundsatz: nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu. Die metaphysische Hauptfrage aber bleibt dann an und für sich immer diese, inwiefern die aus den ersten sinnlichen Eindrücken abgeleiteten weiteren Vorstellungen dem objectiven Wesen der Sachen entsprechen. Eine directe Einstimmigkeit aber zwischen der inneren und der äusseren Welt, dem subjectiven Vorstellungsbild und der objectiven Wirklichkeit anzunehmen, lag nicht im Sinne der Lehrweise Lockes. Vielmehr erschien ihm die

Seele nur als ein Haus oder ein eingeschlossener Raum mit Fenstern, innerhalb dessen eine vielleicht zweideutige und mittelbare Abspiegelung der äusseren Welt für uns stattfindet. Unter allen einzelnen Vorstellungsarten der Seele aber sind es an und für sich nur diejenigen der Substanzen oder der realen Träger aller übrigen Momente, welche die Hindeutung auf etwas eigentlich Wirkliches oder Seiendes in sich enthalten. Der Begriff einer Substanz in uns setzt die Existenz eines realen Urbildes oder Archetypes desselben ausser uns voraus. Eine solche Existenz sind wir anzunehmen veranlasst, ohne aber dieselbe mit Bestimmtheit behaupten zu können. Die Substanz ist der mögliche reale Hintergrund aller einzelnen Attribute, aus deren collectivem Beisammen sie selbst für uns besteht. Der ganze Standpunct Lockes ist wesentlich der einer naturgeschichtlichen Ableitung des Vorstellens aus seinen ersten Elementen. Locke ist insofern einer der ersten Begründer des ganzen Prinzipes der empirischen Psychologie. Ueberhaupt steht sein ganzer Standpunct als ein specifisch subjectiver oder psychologischer demjenigen des objectiv metaphysischen Dogmatismus der Philosophie des Continentes gegenüber. Dieser letztere und insbesondere Cartesius versuchte aus dem Innern das Aeussere oder aus der Subjectivität die Objectivität abzuleiten und zu entwickeln, während sich dagegen jener erstere allein auf die Feststellung des im Subject als solchem Liegenden beschränkte. In dem einen Falle war die Objectivität, in dem anderen die Subjectivität der wahre und letzte Zweck des Erkennens. Die Frage nach der letzten Wesenheit der Dinge aber blieb für Locke als eine unentschiedene stehen, indem er in Bezug hierauf den Glauben an die geoffenbarte Religionswahrheit als eine andere Macht des Wissens von dem gewöhnlichen Erkennen unterschied.

134. Berkeley und Hume.

Der Standpunct des Locke wurde nach den in ihm liegenden Consequenzen weiter entwickelt einmal in der Lehrweise des Berkeley, andererseits in derjenigen des Hume. Das Subject als solches zieht sich hier vollkommen zurück in sich selbst. Die äussere Welt hört gewissermaassen auf, für dasselbe zu existiren oder es kann von dem einmal eingenommenen Standpuncte der reinen eige-

nen Selbstbetrachtung des Subjectes aus eben nichts über jene ausgesagt oder behauptet werden. Berkeley und Hume sind die nach verschiedenen Richtungen auslaufenden aber in ihrem Inhalt wesentlich einstimmigen äussersten Spitzen der Entwickelung der englischen Philosophie. Der Eine von ihnen ist in der Weise der Position zuletzt das Nämliche was der Andere in derjenigen der Negation. Der Standpunct des Berkeley fällt unter den allgemeinen Begriff eines subjectiv innerlichen Idealismus, während derjenige des Hume als eine skeptische Bekämpfung aller Möglichkeit des Erkennens der Objectivität erscheint. Das Gemeinsame von beiden aber ist die Abschneidung alles Zusammenhanges zwischen der Subjectivität und der Objectivität, während in der Lehre des Locke selbst dieses Verhältniss wesentlich noch unbestimmt oder unentschieden gelassen worden war. Indem unsere ganze Erkenntniss nach der Anschauung des Lockeschen Sensualismus von den Sinneswahrnehmungen ausgeht, so sind diese im Lichte der Auffassungsweise Berkeleys eben nichts als reine Thatsachen unseres inneren Lebens selbst, von denen nicht behauptet werden darf, dass ihnen etwas Aeusseres oder Anundfürsichseiendes zur wirklichen Substanz und Unterlage diene. Es ist an und für sich nur dieses gewiss, dass sich eine bestimmte Sinneswahrnehmung in uns gegeben findet, nicht aber, dass dieser Wahrnehmung ein bestimmtes Object als ein realer Gegenstand oder eine Ursache entspreche. Nicht von wirklichen Dingen, sondern nur von subjectiven Wahrnehmungen kann überall als von den ersten Anfängen des Erkennens gesprochen werden. Es ist unstatthaft zu sagen: ich sehe einen Körper, sondern nur: es erscheint eine bestimmte Farbenvorstellung in meinem Auge. Die sinnliche Wahrnehmung wird hier vollkommen abgelöst von dem Object, auf welches sie sich gründet und als eine blosse Erscheinung der inneren Subjectivität selbst gefasst. Der Schluss auf die Existenz realer Ursachen und Träger unserer Sinneswahrnehmungen ist durch nichts gerechtfertigt; der echt englische Empirismus blieb bei diesen als solchen als den ersten Anfängen alles Seelenlebens stehen. Aus eben denselben aber erschafft sich weiter unser Inneres ein allgemeines Bild von einer objectiven oder äusseren Welt. Dieses Bild ist nichts als ein eigenes Product unseres Innern, welches sonach nur ideale nicht aber reale Geltung oder Wahrhaftigkeit besitzt. Berkeley war hiermit auf dem Standpunct angelangt, die Subjectivität allein als das Existirende zu behaupten, indem

die Objectivität als ein in dieser selbst enthaltenes und von ihr geschaffenes Product erschien. Hatte Locke wenigstens eine mittelbare Abspiegelung der äusseren Welt in der inneren angenommen oder zugelassen, so war für Berkeley jene erstere, nichts als ein in der letzteren wie in einem abgeschlossenen und dunkelen Raume entstandenes Product. Berkeley beschrieb hiermit gleichsam einen Kreis um das Innere der Seele, indem er sie vollständig von allen Beziehungen zur Aussenwelt isolirte. In diesem ganzen Standpuncte aber ist eine bestimmte innere Consequenz nicht zu verkennen und es war hiermit die Bewegung des englischen Empirismus zu einer ähnlichen vollkommenen Absonderung der geistigen von der körperlichen Substanz übergegangen als diese schon früher das Wesen der Cartesianischen Lehrweise ausgemacht hatte. Die Möglichkeit der Einwirkung einer etwaigen Körperwelt auf die geistige wurde von Berkeley ebenso abgewiesen als von Cartesius und seiner Schule. Ja es gab nach Berkeley überall nur èine Welt der Geister und nicht eine solche der Körper, indem auch wenn eine Welt ausser uns existirt, dieselbe doch nur im göttlichen Geiste, durch welchen allein die Vorstellung von ihr in uns hervorgerufen sein kann, ein Dasein besitzt. Hierdurch war Berkeley bis zur äussersten Consequenz der Läugnung aller Materie fortgeschritten. Die abstracte und rein verstandesmässige Einseitigkeit des englischen Philosophirens hatte sich hier genau auf das entgegengesetzte Extrem gestellt als von welchem sie zuerst in Baco und seiner Richtung ihren Ausgang genommen hatte. So wie in der letzteren nur die Körperwelt, ebenso war dort nur diejenige der Geister als das eigentlich Seiende anerkannt oder begriffen worden. Die starre Consequenz des Verstandes erlaubt dem Engländer nicht, das gleichzeitige Beisammen und die einheitliche Verbindung eines doppelten verschiedenartigen Prinzipes in der Welt zu verstehen. Der äussere oder sinnliche Empirismus des Baco und Hobbes war umgeschlagen in den inneren oder geistigen des Locke und Berkeley. Auch für diesen Standpunct erschien das Geistige allein als das Wirkliche oder Gegebene und die ganze Körperwelt als ein blosses Spiel unserer Einbildung. Nicht anders aber als Berkeley führte auch Hume die Anschauungsweise Lockes nur um einen bestimmten Schritt weiter, indem er insbesondere die beiden der Ansicht von einer wirklichen Welt zu Grunde liegenden Hauptbegriffe der Substantialität und der Causalität in sich

selbst zu zersetzen und als blosse Annahmen oder Fictionen unseres Verstandes hinzustellen unternahm. Ein bestimmtes Beisammen von Beschaffenheiten wird von uns zurückgeführt auf eine Substanz als den realen Grund oder Träger derselben; in einer bestimmten Aufeinanderfolge von Momenten wird von uns eine Causalität oder ein nothwendig bedingender innerer Zusammenhang angenommen. Unsere ganze Vorstellung von der Welt setzt sich zusammen aus den beiden Begriffen der Substantialität und der Causalität, d. h. wir erblicken in ihr theils einen Hintergrund wirklicher Wesenheiten oder Dinge im Raume, theils ein bestimmtes Gesetz einer Kette von Ursachen und Wirkungen in der Zeit. Als die Wirklichkeit des Beisammen gilt uns die Substanz, als diejenige des Nacheinander die Causalität. Auch diese Vorstellung von der Welt aber ist eine rein durch uns selbst geschaffene; jede erscheinende Substanz lässt sich vollkommen auflösen in einzelne Accidenzen; eine blosse Succession aber berechtigt uns noch nicht zu der Annahme eines Verhältnisses von Ursache und Wirkung. Alle diese Annahmen entspringen für uns blos aus dem gewohnheitsmässigen Bemerken eines bestimmten Beisammen und Nacheinander. In demselben Sinne aber sind wir auch nicht berechtigt, von der Seele oder dem Ich als einer substantiellen Wesenheit zu sprechen, weil wir unmittelbar genommen in ihr blos Aggregate und Reihen einzelner Vorstellungen bemerken. Die Lehre des Hume ist ebenso wie diejenige des Berkeley auf die Bekämpfung aller solcher Annahmen gerichtet, die über den Kreis der unmittelbar gegebenen Thatsachen unseres Wahrnehmens hinausliegen. In der That ist die erstere von ihnen nur eine genauere und mehr das rein negative Moment hervorhebende Erläuterung des Inhaltes der letzteren. In beiden aber schliesst sich die Subjectivität vollkommen in sich selbst ab, indem sie es für ungerechtfertigt findet, von der Objectivität ihr gegenüber irgend etwas Bestimmtes zu behaupten.

135. Die schottische Philosophie des Gemeinsinnes.

Der Begriff der Philosophie im höheren Sinne des Wortes als eines speculativen Erkenntnissversuches der letzten Gründe der Dinge hat bei den Engländern zu keiner Zeit Eingang und Verständniss gefunden. Nichtsdestoweniger ist die allgemeine Nüchtern-

heit des englischen Denkens ein nothwendiges und heilsames Correctiv für den metaphysischen Idealismus der Philosophie des Continentes geworden. Diesem objectiven oder metaphysischen Idealismus stellten die Engländer, namentlich in Berkeley und Hume, ihren subjectiven oder innerlich psychologischen Idealismus gegenüber. In dem einen Falle war es die Welt, in dem anderen die Seele, welche das Object des philosophischen Erkennens bildete. Eine bestimmte Tendenz zur Läugnung oder Aufhebung aller Materie aber bildete einen gemeinsamen charakteristischen Grundzug beider Richtungen. Auch für Spinoza und für Leibnitz war die Welt eigentlich Geist, ebenso wie sie für Berkeley als ein blosses Bild in der menschlichen Seele erschien. Dieser allgemeine Charakter des Idealismus ist es, durch den sich die bisherige neuere Philosophie von der ihr im Allgemeinen analogen Metaphysik oder Naturphilosophie des früheren Alterthumes unterscheidet. Für diese letztere war die Wesenheit oder Substanz der Dinge im Allgemeinen immer eine sinnliche, für jene erstere dagegen eine geistige. Die Philosophie des Alterthums erblickte in der Welt eben nur den blossen sinnlichen Stoff, während dagegen in derjenigen der neuen Zeit der Stoff als eine abhängige Accidenz an etwas anderem Geistigen erschien. Ein derartiger subjectiv anthropologischer Standpunct aber, wie er in der englischen Philosophie zur Ausprägung gelangte, wäre der Weltanschauung des Alterthums überhaupt fremd und unverständlich gewesen. Hier fühlte sich das Subject noch viel zu sehr als einheitlich verbunden mit der äusseren Welt, um diese überhaupt von sich zu weisen oder als etwas nur in unserer Einbildung Existirendes erklären zu können. Denn auch der Idealismus der Eléaten hatte doch immer nur einen objectiv metaphysischen, nicht einen subjectiv psychologischen Charakter. Eben dieser reine Subiectivismus aber ist das specifisch Neue oder Originelle an der englischen Philosophie. Gerade durch sie wird insofern der erste Grund zu einem neuen und höheren wissenschaftlichen Standpuncte der Philosophie überhaupt gelegt. Die Subjectivität als solche hatte sich befreit von ihrem Zusammenhang mit der äusseren Objectivität oder sie war für sich allein der erste und einzige Gegenstand ihrer Betrachtung geworden. Das psychologische Moment der Philosophie wurde hierdurch als das höhere und entscheidendere hingestellt gegenüber dem metaphysischen. Eine allgemeine Vertiefung des philosophischen Denkens in sich war es,

die hierdurch zuerst vorbereitet und angebahnt wurde. Die Subjectivität als das uns selbst oder dem Denken zunächst Liegende wurde hiermit auch zum ersten Ausgangspunct aller Bewegung der Philosophie erhoben. Die Philosophie war erst in zweiter Linie Weltbetrachtung, in erster aber innere Prüfung oder Betrachtung des eigenen Selbst. Die in sich abgeschlossene Originalität des englischen Geistes hatte hiermit einen neuen Weg zum weiteren Ausbau oder zur künftigen Vollendung der Philosophie aufgefunden. In ähnlicher Weise als zuerst im Alterthum können daher auch in der neuen Zeit bestimmte sowohl ihrer localen Entstehung als auch ihrem inneren Charakter nach eigenthümlich gegen einander abgegrenzte Richtungen des Philosophirens unterschieden werden. In der That aber hängt in der neuen Zeit Alles bei Weitem mehr als ein einziges geschlossenes Ganzes der Entwickelung zusammen. Der Hauptstrom der Entwickelung der neueren Philosophie vom Mittelalter an ist derjenige bei den Völkern des Continentes; erst durch die Einmündung des Seitenstromes der selbstständig entwickelten englischen Philosophie aber wird die neuere Philosophie überhaupt zu ihrem wahren und höheren vollufrigen Laufe geschwellt. Allerdings aber hatte sich die englische Philosophie zuletzt in einer Art von Sackgasse verrannt; alles Erkennen der Welt war mit dem Standpunct des Berkeley und Hume abgeschnitten gewesen. Dieser Standpunct war ein solcher der reinen Negation alles objectiv metaphysischen Wissens und Denkens. Bei aller inneren Folgerichtigkeit seiner logischen Argumentation stand doch dieser Standpunct mit dem einfachen gewöhnlichen Menschenverstand in einem ganz ähnlichen Widerspruch als früher im Alterthum die Eleatische Beweisführung gegen die Nichtexistenz des wirklichen Vielen. In beiden Fällen hatte der Verstand sich auf eine so einsame und abstracte Höhe des Denkens gestellt, dass durch seine Resultate die ganze unmittelbare oder natürlich anschauliche Verbindung des Menschen mit der äusseren Welt abgebrochen erschien. Die Deductionen des Berkeley und Hume hatten doch zuletzt ähnlich wie diejenige des Zeno im Alterthum die Natur von blossen sophistischen Kunststücken, denen eine echte und ernstlich gemeinte Wahrhaftigkeit nicht beigemessen werden konnte. Als solche mussten sie sich wenigstens für die Auffassung des gewönlichen Menschenverstandes darstellen, während ihre wahre und eigentliche Spitze doch immer nur gegen den gelehrten metaphysischen Dogmatismus der anderen

philosophischen Schulen gerichtet war. Insbesondere aber schien doch auch jener reine und extreme Subjectivismus eine gewisse Beeinträchtigung der erkennenden Beziehung des Menschen zur Gottheit in sich zu enthalten. In England selbst erhob sich daher eine bestimmte Reaction gegen die Einseitigkeit jenes Standpunctes, welche namentlich in der schottischen Philosophie des sogenannten Gemeinsinnes — common sense — ihren Ausdruck fand. Diese Richtung entbehrte allerdings jeder tieferen speculativen Grundlage; sie fiel im Allgemeinen unter den Begriff einer blossen Popularphilosophie, welche die Thatsachen der Erfahrung und das Recht des einfachen gesunden Vorstellens gegenüber den künstlichen Deductionen des höheren speculativen Verstandes namentlich auf Grund des gegebenen Zusammenstimmens aller menschlichen Meinungen über gewisse wichtige Puncte zu retten versuchte. Dem rein empirischen Charakter aller englischen Philosophie aber blieb auch diese Richtung getreu, indem sie sich wesentlich nur auf die Thatsache einer solchen universellen Einstimmigkeit in den allgemeinen Rudimenten der menschlichen Weltanschauung stützte.

136. Der allgemeine Charakter der französischen Philosophie.

Die Philosophie der Engländer übte zuerst auf die Entwickelung des französischen, sodann aber und allerdings in nachhaltigerer Weise auf diejenige des deutschen Geistes einen bestimmenden Einfluss aus. Die eigenthümlich französische Art der Philosophie, wie sie im Laufe des 18. Jahrhunderts zu ihrer Blüthe gelangte, war eine directe Fortsetzung und Nachwirkung jener der Engländer. Auf diese folgte sodann von dem Ende desselben Jahrhunderts an die eigenthümliche nationale Entwickelung der Philosophie bei den Deutschen, so dass im Allgemeinen die Blüthe der Philosophie bei den Engländern, den Franzosen und den Deutschen eine dreifache zusammenhängende Entwickelungsstufe ihres ganzen Prinzipes in sich repräsentirt. Der ganze Geist der Franzosen aber ist im Allgemeinen ein nicht weniger dem Empirismus und Sensualismus in der Philosophie zugewandter gewesen als derjenige der Engländer. Auch bei ihnen steigt die Philosophie von der eigentlichen idealen Höhe ihres metaphysischen Erkenntnissstrebens zu einer seichten und flachen Bekämpfung der Einbil-

dungen und Irrthümer des früheren Dogmaticismus herab. Die englische sowohl wie die französische Philosophie haben blos die Bedeutung von reinigenden und aufräumenden Durchgangsstufen, während zuletzt nur bei den Deutschen die Philosophie wiederum ihre wahre und volle schöpferische Schwungkraft entfaltet. Das Verständniss und Interesse für das Reale oder eigentlich Wirkliche ist ein gemeinsamer Charakterzug des englischen wie des französischen Volkes, durch welchen sich beide von dem mehr idealen und innerlichen phantastisch träumerischen Naturell sowohl der Deutschen als auch der Italiäner unterscheiden. Der Anschluss und die Beschränkung auf das unter irgend einem bestimmten Gesichtspuncte zunächst Liegende oder empirisch Gegebene bildet das gemeinsame Wesen sowohl der englischen als der französischen Art des Philosophirens. Die Philosophie beider Völker besitzt daher im Ganzen den charakteristischen Vorzug der leicht fasslichen Klarheit, Einfachheit und logisch verstandesmässigen Consequenz, während sie dagegen andererseits des Vortheiles der innerlichen Tiefe, Kühnheit und schöpferischen Originalität des Denkens entbehrt. Das Denken beider Völker bleibt an den Aussenseiten des gegebenen Stoffes hängen, indem es sich im Allgemeinen in der Bekämpfung aller über diese hinausgehenden Speculationsbestrebungen gefällt. Im Wesentlichen also fällt diese ganze Art der Philosophie unter die allgemeine Gattungsbezeichnung eines logisch-empiristischen Skepticismus. Allerdings aber ist ausserdem oder seinem inneren Gehalte nach dieser empiristische Standpunct der Franzosen wiederum ein wesentlich anderer als derjenige der Engländer. Das sinnliche Element als solches spielt bei den Franzosen, einer sanguinisch bewegten und südlich romanischen Nation, eine entschieden höhere Rolle als bei den Engländern. Auch fand die englische Philosophie namentlich zuerst von ihrer rein sensualistischen Seite, als Theorie des Aufnehmens der äusseren Welt durch die Sinne des Körpers, Eingang bei ihnen. Locke insbesondere war es, an welchen die französische Philosophie anknüpfte und dessen Standpunct hier nach einer anderen Seite hin weiter entwickelt wurde als bei den Engländern selbst. Auch die Engländer allerdings leiteten alles Erkennen ab aus den Wahrnehmungen der Sinne, aber es wurden diese selbst doch von ihnen wesentlich immer als innere oder subjective Erscheinungen gefasst, während die Franzosen eben in ihnen als solchen die einzige Brücke des

Zusammenhanges zwischen dem Menschen und der Aussenwelt zu erblicken geneigt waren. Die Existenz der Körperwelt oder der Materie zu bestreiten war eine dem französischen Geiste durchaus fremde und nicht zusagende Folgerung. Von demselben Vordersatze aus, dass alles Wissen sich auf sinnliche Wahrnehmung gründe, wurde an und für sich durch beide Nationen zu entgegengesetzten Standpuncten oder Resultaten der Weltanschauung gelangt. Die Engländer deducirten hieraus den reinen subjectiven Spiritualismus, die Franzosen ebenso den Materialismus. Das ganze Gebiet der Sinneswahrnehmungen unterliegt an und für sich einer ganz ähnlichen Alternative rücksichtlich seines Verhältnisses zu den äusseren Sachen als wie sie rücksichtlich des begrifflichen Denkens des Menschen den Gegenstand der mittelalterlichen Streitfrage des Nominalismus und Realismus gebildet hatte. Alle Sinneswahrnehmungen sind als solche entweder wahr oder nicht wahr, d. h. in ihrem Inhalte einstimmig mit dem Wesen der sie hervorrufenden Sachen oder in irgend welcher Weise hiervon abweichend und durch die Besonderheit unseres eigenen subjectiven Mediums getrübt. Die Franzosen waren es, welche die Wahrhaftigkeit oder Objectivität der Sinneswahrnehmungen gegenüber den sich an ihr einfaches Vorhandensein in der Seele anlehnenden Theorieen der Engländer verfochten. Hatten diese letzteren allerdings angenommen, dass sich unsere ganze Erkenntniss auf die sinnlichen Wahrnehmungen gründet und eben von ihnen ihren Anfang nimmt, so hatten sie hiermit doch nicht eine directe Wahrhaftigkeit oder Einstimmigkeit derselben mit der Aussenwelt behauptet, sondern diese ganze Seite ihres weiteren Zusammenhanges als eine ungewisse und unentschiedene betrachtet. Der französische Sensualismus dagegen macht die Wahrnehmung durch die Sinne zur alleinigen und ausschliessenden Quelle alles Erkennens. Nur durch die Sinne hängt der Mensch mit der Aussenwelt zusammen und eben in ihnen allein ist das Prinzip eines richtigen Verständnisses und genauen Anschlusses an dieselbe für uns gegeben. Sich in das Innere der Seele und ihres rein subjectiven Bewusstseins über sich selbst nach Art der Engländer zurückzuziehen lag durchaus nicht im Wesen des französische Geistes. Ein vorwiegend sinnliches Naturell wie das französische zweifelt überhaupt nicht an der Berechtigung und Wahrhaftigkeit seiner physischen Anlage und Triebe. Im französischen Geist überhaupt liegt eine entschiedene Neigung zu ungenirter und

zwangloser Natürlichkeit. Der sinnliche Impuls als solcher ist hier mehr als irgendwo anders als ein berechtigtes und maassgebendes Element des Lebens anerkannt. Dieses ganze sinnliche Element im französischen Wesen aber findet jetzt auch in der Philosophie seinen Ausdruck. Es trat jetzt eine Epoche in der Geschichte der Philosopie ein, für welche ganz vorzugsweise der französische Geist als der geeignete Träger oder das passende Organ erschien. Die Bahn der Geschichte der Philosophie durchläuft nach einer bestimmten Ordnung den geistigen Horizont der wichtigeren Völker, indem sie sich immer der besonderen Kraft oder Disposition jedes einzelnen von ihnen zu einer bestimmten Weiterführung ihres allgemeinen geistigen oder wissenschaftlichen Prinzipes bedient.

137. Die Philosophie in Frankreich und die Revolution.

Die französische Philosophie des 18. Jahrhunderts hatte neben ihrer allgemeinen geistigen oder wissenschaftlichen auch noch eine ganz besondere und hervorragende praktische oder sociale Bedeutung für das ganze damalige Leben dieser Nation. Diese Philosophie war an sich von der Art, dass sie leichter als eine andere dem allgemeinen Verständniss zugänglich gemacht oder popularisirt werden konnte. Ja sie lehnte sich ganz vorzugsweise eben an dieses populäre Verständniss und an die ganzen sonstigen damaligen Interessen und Strömungen der öffentlichen Bildung des Nationalgeistes an. Der Geist der Skepsis aber war in der damaligen Zeit im französischen Volke in einem hohen Grade verbreitet, so wie er hier überhaupt immer mehr als irgendwo anders rege gewesen ist. Die Franzosen sind das ganz vorzugsweise zur skeptischen Negation und Bekämpfung alles historisch Positiven und traditionell Gegebenen aufgelegte Volk in der neuen Geschichte. Unter diesem Gesichtspuncte namentlich bildet ihr Naturell den entschiedenen Gegensatz zu dem zähen und ausdauernden historischen Conservatismus der Engländer. Insofern Negation und Aufhebung Fortschritt heisst, so sind allerdings die Franzosen in ganz specifischem Sinne das den Fortschritt vertretende Volk in der neueren Geschichte. Ausserdem aber bildet auch eine entschiedene Neigung zu jedem extremen Radicalismus einen ausgesprochenen Charakterzug im Leben des französischen Volkes. Eben der hier vorzugsweise entscheidende lebhafte und energische Impuls der sinnlichen Natur macht die

Einhaltung eines beschränkenden Maasses oder einer durch die Selbstbeherrschung des Verstandes abgegrenzten richtigen Mitte unmöglich und lässt jedes einzelne Prinzip oder jede einzelne Richtung des Lebens sogleich mit unerbittlicher Consequenz auf die äusserste Schärfe ihres Begriffes weiter geführt und hingestellt werden. Diese allgemeine Neigung und Art des französischen Geistes erreicht ihren höchsten Gipfel oder gelangt zu ihrem vollendetsten charakteristischen Ausdruck in der politisch-socialen Revolution des 18. Jahrhunderts. In dieser Epoche steht der französische Geist gewissermaassen auf dem Höhepunct seiner selbst, indem sich seine ganze Thatkraft in der einzigen gewaltsamen und entschlossenen Handlung des einfachen Umsturzes des ganzen früheren mittelalterlich-feudalen Gesellschaftssystemes concentrirt. Die Revolution aber ist in wesentlicher Weise eine Folge und ein Product der ihr vorausgegangenen eigenthümlich nationalen Entwickelung der französischen Philosophie. Der philosophische Gedanke mindestens war gleichsam der elektrische Funke, der die bereits geladene Mine des revolutionären Ausbruches entzündete. Von anderen ähnlichen gewaltsamen Bewegungen in der Geschichte aber unterscheidet sich die französische Revolution wesentlich durch den geistigen Hintergrund des rein abstracten oder philosophischen Denkens, auf dem sie beruht. Die wirkende Macht der Philosophie für das menschliche Leben hat sich zu keiner Zeit in einer so deutlichen und schlagenden Weise geoffenbart als hier. Ueberall sonst war ihre Wirkung eine mehr unsichtbare, innerliche und langsame, während sie hier in einer einfachen raschen und erschütternden politischen That zur Geltung gelangte. Die französische Revolution war nicht ein blosser Kampf natürlicher gesellschaftlicher Interessen und Mächte, sondern in ihrem tieferen Grunde ein solcher allgemeiner geistiger Prinzipien oder Ideen. Der Gedanke als solcher aber wird überhaupt in der Geschichte ein allmählig in immer bedeutenderem Grade mächtiges und mitwirkendes Element im menschlichen Leben als früher. Den Staat nach abstracten geistigen oder ethischen Prinzipien zu gestalten war zwar auch den Alten schon nicht vollkommen fremd gewesen. Auch hier hatte es theils rein philosophische Staatskünstler und Theoretiker, wie etwa Plato und Aristoteles, gegeben, theils waren auch wohl die älteren praktischen Gesetzgeber, wie etwa Lykurg, Pisistratus oder Solon, nicht bloss reine Empiriker, sondern auch

von höheren und allgemeineren Ideen bewegte und erleuchtete Geister gewesen. Der Staat des Alterthums aber war in der Wirklichkeit doch im Ganzen ein solcher, wie er den Anschauungen und Bedürfnissen der damaligen philosophischen Idee entsprach. Der Gedanke mochte an der Wirklichkeit Einzelnes aussetzen, aber er stand doch nicht in einer einfachen und prinzipiellen Opposition gegen dieselbe. Die französische Revolution aber war in der That eine einfache Empörung des philosophischen Gedankens vom Staat gegen seine gegebene historisch-empirische Wirklichkeit in der damaligen Zeit. Hier wurde der wirkliche Staat durch die Macht der philosophischen Idee gestürzt und an seiner Stelle ein reines politisches Ideal durchzuführen versucht. Mochte die philosophische Bewegung in Frankreich jeder grösseren Tiefe entbehren, so war sie dagegen in ihrer äusserlichen Bedeutung einflussreicher und machtvoller als irgend eine andere. Hier hatte es der Gedanke wirklich verstanden, das Leben zu ergreifen und zu bewegen. Dass die Philosophie eine Macht sei, ist von da an insbesondere ein nicht mehr zu bestreitender Satz. In gewissem Sinne aber muss allerdings auch dem französischen Geist als solchem eine bestimmte bedeutungsvolle Ader oder Begabung zur Philosophie zugestanden werden. Der französische Geist ist ausgezeichnet durch Klarheit und Durchsichtigkeit seines Denkens. Seine Natur ist allem Tiefen, Unklaren, Schwerfälligen und mystisch Phantastischen specifisch entgegengesetzt. Indem aber gerade diese letzteren Eigenschaften ein besonders hervorstechendes Merkmal des deutschen und des modernen oder germanischen Geistes überhaupt bilden, so ist der französische Geist überhaupt ein unschätzbares Element für die Reinigung und Weiterführung der neueren Bildung geworden. Die allgemeine Bedeutung der französischen Revolution aber ist die eines Bruches des Geistes der neuen Zeit mit seiner ganzen bisherigen, aus dem christlich-germanischen Mittelalter herrührenden historischen Vergangenheit. Sie ist im Wesentlichen zugleich eine Reaction des romanischen Geistes und des diesem innerlich verwandten antiken Grundprinzipes der Auffassung des Staates und des gesellschaftlichen Lebens gegen das neuere germanische. Sie ist unter allen Umständen das entscheidendste und durchgreifend bedeutsamste Entwickelungsmoment in der ganzen neueren Geschichte, indem durch sie selbst die allgemeine geistige Basis der letzteren, das Christenthum, einer thatsächlichen Kritik unterzogen oder in Frage gestellt wird.

138. Condillac und Helvetius.

Die französische Philosophie fand ihre Begründung insbesondere durch den theoretischen Materialismus des Condillac und den praktischen des Helvetius. Diese Lehren als solche boten nichts wesentlich Neues dar, indem sie sich hauptsächlich an den Materialismus der späteren Philosophie des Alterthums anlehnten. Das materialistische System des Condillac war zunächst eine Verzweigung und consequentere Fortbildung der Lehre des Locke. Condillac geht nach der entgegengesetzten Seite hin als Berkeley einen bestimmten Schritt über den empiristischen Sensualismus des Locke hinaus. Beide Philosophen, der englische Idealist und der französische Materialist, sind insofern die ausgesprochensten Vertreter der entgegengesetzten Anschauungsweisen beider Nationen. Nach Berkeley ist das ganze Seelenleben des Menschen subjectiv geistige Innerlichkeit, während es sich dagegen nach Condillac allein auf äusserlich empirische Sinnesempfindung gründet. An sich war dieser letztere Gedanke der Ausgangspunct der Lehrweise Lockes gewesen. Aber neben der blossen sinnlichen Sensation war von diesem noch das an und für sich unabhängige Vermögen der geistigen Reflexion unterschieden worden und wenn auch nach Locke der Stoff der geistigen Reflexion überall erst ein in den sinnlichen Eindrücken selbst gegebener und aus ihnen entnommener war, so bildete doch hier überall das geistige Leben als solches eine abgesonderte und selbstständige Region oder Thätigkeit in der Seele neben dem sinnlichen. Durch Condillac aber wurde auch alle Reflexion oder alles denkende Bewusstsein im Menschen für eine blosse mittelbare Sensation oder feinere sinnliche Empfindungsbewegung erklärt. Das ganze Leben des Menschen war ein ausschliessend sinnliches oder die geistigen Functionen desselben waren von den rein sinnlichen nicht der Art, sondern nur dem Grade nach verschieden. Jeder Gedanke war ein Impuls oder eine Bewegung der Sinnlichkeit — dieses war die echt französische Anschauung von der geistigen Natur des Menschen. Die geistige Seite des Seelenlebens fand hier vollkommen ihre Aufhebung in der sinnlichen. Der Mensch wurde zu einer durch sinnliche Eindrücke belebten Maschine, indem ihn Condillac insbesondere mit einer schlummernden Statue vergleicht, deren einzelne Fähigkeiten der Reihe nach

durch sinnliche Eindrücke angeregt, erweckt und belebt werden. Zwischen dem Menschen und dem Thier findet durchaus kein specifischer Unterschied mehr statt oder es ist der erstere ebenso nur ein vollkommeneres Thier wie das letztere ein weniger vollkommener Mensch. Der Mensch war hiermit ausgesprochen als ein reines Naturwesen und hörte auf, etwas von aller übrigen sinnlichen Natur Verschiedenes zu sein. Die Lehre vom Menschen wurde hiernach durch Condillac auf ein ganz ähnliches einseitiges Extrem gestellt als dieses nach der entgegengesetzten Richtung hin von Berkeley geschehen war. Dieser letztere hatte seine Theorie ebenso ausschliessend auf das Vermögen der Reflexion im Menschen gegründet als jener erstere auf dasjenige der Sensation. Aus den gegebenen ersten Eindrücken schafft sich nach Berkeley die Seele ein inneres geistiges Bild von einer ihr gegenüberstehenden äusseren Welt. Diese ersten Eindrücke aber sind hier wesentlich ein blosser gegebener oder passiver Stoff in der Hand des activen Vermögens des menschlichen Selbstbewusstseins oder der Reflexion. Bei Condillac dagegen wird alle Reflexion erst durch eine Sensation erregt oder es sind seine ersten Eindrücke als solche das entscheidende und bewegende Prinzip für die fernere Gestaltung des Seelenlebens überhaupt. Dort bestand das Seelenleben wesentlich in innerlich geistiger Reflexion, hier dagegen in äusserlich empirischer Sensation, oder es war von jenen beiden durch Locke unterschiedenen Vermögen immer das eine allein zur bedingenden Basis der Erklärung des Seelenlebens erhoben worden. Der Engländer hatte sich eben ausschliessend auf die innerliche, der Franzose dagegen auf die nach Aussen gewendete Seite des Lebens der Seele gestellt. Für jenen erschien das Leben der Seele als ein durch ihre eigene innere Thätigkeit aus gewissen ersten Elementen errichtetes Haus, während es für diesen das blosse Product aus den durch die Sinne vermittelten Anregungen von Aussen her war. Dort existirte die äussere Welt eben nur in der Form des in der Seele von ihr entstandenen Bildes, während hier die innere Welt der Seele als eine blosse Folge der Einwirkung der sinnlichen Aussenwelt auf sie erschien. Der reinen Zurückziehung der Seele auf ihre eigene Innerlichkeit bei Berkeley trat bei Condillac ihre einfache Ableitung aus der Materialität der äusseren Welt gegenüber. Nach der praktischen Seite hin aber wurde dieses System des einfachen und consequenten Materialismus zur Geltung gebracht durch Helvetius. Der Ma-

terialismus in das Praktische übersetzt heisst Eudämonismus oder egoistische Glückseligkeitslehre. Die blosse Möglichkeit der Existenz eines anderen praktischen Lebensmotives aber als des Egoismus wurde von Helvetius in Abrede gestellt. Alle anderen Motive des menschlichen Handelns, Pflicht, Liebe u. s. w. haben überall nur insofern eine wirkliche und wahrhafte Wurzel, als sie zugleich auf einem Interesse unseres persönlichen Egoismus beruhen. Ja es sind eigentlich immer nur andere hochtönende Namen, hinter denen sich dieses einzige wahrhafte Motiv alles Handelns verbirgt. Helvetius stellte daher geradezu die Forderung, das Interesse als solches zur einzigen Richtschnur des praktischen Lebens im Staat und in der Gesellschaft zu erheben. Dieser ganze Standpunct war eine moderne Erneuerung der Epikureischen Lustlehre des Alterthums. Zugleich war er nichts als die praktische Rückseite des Sensualismus des Condillac. Ist der Mensch ein ausschliessend durch sinnliche Anregungen bewegtes Wesen, so können auch seine praktischen Motive allein von sinnlich empfindungsmässiger Art sein. In diesen Lehren hatte die französische Philosophie mit allem früheren objectiven und subjectiven Idealismus gebrochen und sich entschieden auf den Boden einer sinnlichen oder materialistischen Welterklärung gestellt.

139. Die Wolffische Philosophie in Deutschland.

Einen anderen Charakter als in England und Frankreich hatte die Philosophie in dem dritten europäischen Hauptlande, in Deutschland, angenommen. Hier war der Idealismus des Leibnitzschen Systems im Ganzen die herrschende Weise der Philosophie geworden. Leibnitz war in der That der grösste, bedeutungsvollste und anregendste Philosoph der ganzen Epoche gewesen. Auch trug sein System im Gegensatz zu dem mehr flachen und skeptisch empirischen Räsonnement der Engländer und Franzosen entschieden den tiefsten wissenschaftlichen Kern und Gehalt in sich. Ein bestimmtes Herabsinken des speculativ philosophischen Idealismus aber gab sich auch in Deutschland in der Zeit nach Leibnitz deutlich zu erkennen. Eine im engeren Sinne des Wortes nationale Richtung des Philosophirens aber trat jetzt auch hier ähnlich wie bei den Engländern und den Franzosen hervor. Diese fand im Wesentlichen ihren

Ausdruck in dem Systeme und der Thätigkeit Wolffs. Diese ist ebenso wie die Philosophie der Engländer und der Franzosen das getreue Bild des damaligen Geisteszustandes der deutschen Nation. Die Stellung Wolffs auf dem Gebiete der Philosophie und Wissenschaft war eine ganz ähnliche als diejenige Gottscheds in Bezug auf das der Litteratur und Poesie. Der ganze Charakter des geistigen Lebenszustandes der deutschen Nation bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts knüpft sich vorzugsweise an diese seine beiden Hauptrepräsentanten an. Jene Epoche könnte daher auch mit dem Namen der Wolff-Gottschedschen Zeit in der Geschichte der Litteratur und des Denkens der deutschen Nation bezeichnet werden. Auch in Deutschland aber war in dieser Zeit ebenso wie in England und Frankreich das Element des nüchternen logischen Verstandes das allgemeinhin vorherrschende im geistigen Leben. Aller höhere Schwung des Lebens war in Deutschland bereits mit dem Ende des dreissigjährigen Krieges verloren gegangen und abhanden gekommen. Auf die geistige Bewegung der Kämpfe der Reformation war ein Zustand der verhältnissmässigen Ruhe und der allgemeinen Ermattung der eigentlich schöpferischen Kräfte des Lebens gefolgt. Die Wissenschaft als solche aber hatte in Deutschland eben in Folge der Bewegung der Reformation einen breiteren Boden und eine vollkommenere Pflege gefunden als an irgend einem anderen Orte. Deutschland war von jetzt an dasjenige Land, dessen Lebensaufgabe vorzugsweise in der Ausbildung der Wissenschaft bestand. Der Ausgang der Kämpfe der Reformation hatte in England und Frankreich eine einheitliche Concentration der nationalen Kräfte zur energischen Verfolgung der äusseren praktischen Interessen des Lebens, in Deutschland dagegen eine ohnmächtige Zersplitterung derselben und in Folge davon eine allgemeine Zurückziehung des Geistes der Nation auf das Gebiet der Theorie und der innerlich idealen Interessen zur Folge gehabt. England und Frankreich wurden mächtig auf dem Gebiete der äusseren Welt oder der Politik, Deutschland dagegen auf dem der inneren Welt oder der Interessen des Geistes. Dieses geistige Leben selbst aber war zunächst wenn auch ein reichhaltigeres und tieferes, doch jedenfalls im Ganzen und Grossen genommen ein weniger frisches, natürliches und gesundes, als dasjenige der Engländer und Franzosen. Es fehlte bei uns diejenige Anregung, welche der innere geistige Idealismus einer Nation allein aus einer wahren und gesunden Gestaltung seiner

äusseren realen Verhältnisse zu empfangen vermag. Der deutsche Geist umspann sich in sich selbst mit einem pedantischen und schwerfälligen System von Grundsätzen, Theorieen und Maximen. Keine andere Nation hat eine so classische Zeit der Blüthe des sogenannten Zopfthumes im Leben und in der Bildung gehabt als die deutsche. Es war nichtsdestoweniger in diesem Zopfthum immer noch eine gewisse Energie und ein bestimmter scharf ausgeprägter echt nationaler Charakter. Deutschland war in sich selbst keinesweges in dem Grade geistig zusammengesunken und abgestumpft als etwa Spanien oder Italien. Der nationale Geist als solcher war rege, aber es fehlte ihm zur Zeit die Form, das Geschick und die Gelegenheit zu einer wahren, gesunden und glücklichen Ausarbeitung seines Inhaltes. Beide geistige Häupter dieser Epoche, Gottsched und Wolff, waren trotz ihres sonstigen Pedantismus echte von lebendigem Sinn für die nationale Grösse und für das an sich Wahre und Schöne erfüllte Patrioten. Die ganze Vorstellung aber, welche Wolff von der Philosophie hatte, war eine durchaus ähnliche als diejenige Gottscheds von der Poesie und Kunst. Beide erblickten in diesen Gebieten nur ein äusserliches System von Regeln und Formen. Die Philosophie in der Gestalt eines Systems zu ordnen und zu begründen war ebenso das Streben Wolffs als in Bezug auf die Poesie dasjenige Gottscheds. Weder der Eine noch der Andere von ihnen war eigentlich schöpferisch auf seinem Gebiete. Beide waren nur Ordner und Regulatoren, nicht aber geniale und ursprüngliche Geister. Es musste aber auch eine solche Epoche in der Lebensgeschichte des deutschen Geistes geben, wo derselbe sich der allgemeinen Regeln und Prinzipien der höchsten Gebiete seines Schaffens bewusst zu werden angetrieben fühlte. Wolff und Gottsched glaubten gleichmässig, die äusseren Prinzipien oder die Form der Philosophie und der Poesie für alle Zeiten festgestellt zu haben. Beide hatten an diesen Gebieten nicht etwas Besonderes und Vorübergehendes, sondern nur das Allgemeine und sich an und für sich Gleichbleibende als Object ihrer Thätigkeit im Auge. Die echt deutsche Eigenschaft der geordneten Strenge und Gründlichkeit gelangte eben durch den ganzen Pedantismus ihrer Auffassungsweise zur Erscheinung. Beide bildeten eben hierdurch eine bestimmte nothwendige Vorbereitung und Durchgangsstufe für die spätere höhere und schöpferische Blüthe der deutschen Poesie und Philosophie. In Gottsched und in Wolff sammelte sich der deutsche

Geist in sich selbst, ehe er zu der freien und genialen Production einer eigentlichen modernen Nationallitteratur wie die der Franzosen und Engländer überging. In gewissem Sinne aber war überhaupt Wolff der erste eigentliche Begründer einer wahrhaft systematischen Philosophie in der neueren Zeit. Insofern unter einem philosophischen System nicht eine originell selbstständige Gedankenentwickelung sondern ein in eine bestimmte Mehrheit von Theilen gegliedertes Ganze der geistigen Weltanschauung verstanden wird, so war in der That Wolff derjenige, der die Philosophie in der neuen Zeit wesentlich zuerst unter diesem Gesichtspuncte auffasste und ihr in demselben Sinne einen weiteren Umfang und eine vollkommener ausgeführte Gestalt zu geben versuchte. Wolff fasste die Philosophie wesentlich auf nach der Analogie einer jeden anderen empirischen oder einer einfachen Bearbeitung nach den Regeln des Verstandes zugänglichen Wissenschaft. Sie war ihm ein bestimmtes Gebiet von Theilen oder untergeordneten Disciplinen, als welche insbesondere die beiden Hauptabtheilungen der theoretischen und der praktischen Philosophie von ihm unterschieden wurden. Die Philosophie empfing durch Wolff einen verstandesmässig gelehrten oder wissenschaftlich schulmässigen Charakter, in welcher Eigenschaft sie namentlich auf den deutschen Universitäten Eingang fand. Wolff hat der Philosophie gewissermaassen einen äusseren Körper geschaffen, wenn er auch ihr inneres Wesen oder ihre Seele nicht zu verstehen vermochte. Die Philosophie trat für Wolff ebenso auf das Niveau einer jeden anderen empirisch verstandesmässigen Wissenschaft herab als auch für Gottsched die Poesie im Lichte einer lehrbaren und zunftmässig geregelten Handwerksthätigkeit erschien. Die allgemeine Nüchternheit des Lebensstandpunctes war insofern hier dieselbe als in England und Frankreich. Immer aber hatte die deutsche Philosophie den Vorzug der grösseren wissenschaftlichen Strenge und ernsten energischen Tiefe. Die materielle Lehrweise Wolffs selbst aber lehnte sich wesentlich an an den Standpunct des Leibnitz, jedoch unter Fortlassung und bei Zurücktreten der eigentlich höheren und idealistisch speculativen Momente des letzteren. Insbesondere aber hat Wolff auch die deutsche Sprache zuerst in den wissenschaftlichen Gebrauch der Philosophie eingeführt. Die Vorzüge sowohl als die Mängel des Wolffischen Standpunctes in der Philosophie sind durchaus dieselben als die entsprechenden der Stellung Gottscheds zur Poesie. Der

ganze Geist der Zeit war ein hölzerner und nüchterner, indem man von der Voraussetzung ausging, dass alles höhere geistige Schaffen sich in den allgemeinen Formen und Regeln des gewöhnlichen empirischen Verstandes bewegen müsse.

140. Die französischen Encyclopädisten.

Im Laufe des 18. Jahrhunderts bereitete sich in der Philosophie ebenso wie in allen anderen allgemeinen Verhältnissen ein zweiter bedeutender Umschwung des ganzen neueren europäischen Lebens vor. Die Gliederung der Geschichte der Philosophie schliesst sich in der neuen Zeit in genauem Zusammenhang an diejenige der ganzen übrigen Lebensentwickelung an. Im Allgemeinen aber war jetzt das Prinzip des Skepticismus in der Philosophie, insbesondere bei den Franzosen als dem äusserlich tonangebendsten Volke das herrschende geworden. Hierfür hatte zunächst die materialistische Lehre des Condillac und Helvetius die Einleitung gebildet. Dieser Materialismus schloss als weitere Folge die Lehre von der Nichtexistenz aller idealen oder geistigen Prinzipe des Daseins in sich ein. Zwar hatte es sich bei Condillac eigentlich nur um eine Erklärung der menschlichen Erkenntnisserscheinungen gehandelt und die Lehre des Helvetius war zuletzt nur eine auf die Spitze gestellte sophistische Formel gewesen, mit der in der Wirklichkeit sehr wohl durch eine geschickte Interpretation ein sittliches und edles Handeln vereinbar schien. Aber die Consequenz lag doch nahe, dass alles Wirkliche nur Körper und dass das einzige wahre Motiv des Handelns der sinnliche Egoismus im Menschen sei. Diese Lehre der reinen Negation alles Uebersinnlichen und Geistigen bildete jetzt den allgemeinen Inhalt des Standpunctes oder der Schule der sogenannten Encyclopädisten. Diese französischen Encyclopädisten sind im Allgemeinen immer als das moderne Analogon der Sophisten des Alterthumes in der Zeit vor Sokrates angesehen worden. In der That treffen beide Richtungen in ihren wesentlichen Charakterzügen so wie in dem allgemeinen Begriffe ihrer historischen Stellung genau mit einander überein. Der prinzipmässige oder auf die reine Spitze seines Extremes gestellte Skepticismus ist es, der in den Encyclopädisten ebenso wie früher in der Sophistik seine Vertretung findet. In beiden Standpuncten zieht sich die Subjectivität des Denkens

ganz allein auf sich selbst zurück, indem sie sich in einer blossen geistreichen Bekämpfung alles positiven oder dogmatischen Lehrinhaltes gefällt. Auch die Encyclopädisten waren durch Eleganz und Gewandtheit des Denkens der Steifheit aller früheren Philosophie in einer ähnlichen Weise überlegen als zu ihrer Zeit die Sophisten. Der Standpunct dieser letzteren allerdings war ein rein formal dialektischer oder auf dem Prinzipe des begrifflichen Denkens als solchen fussender. Hier handelte es sich blos darum, die Meinung von der Möglichkeit irgend eines bestimmten positiven Erkennens zu erschüttern. Der Skepticismus der Encyclopädisten dagegen war mehr von einer materialen oder sich auf den objectiv thatsächlichen Gehalt eines jeden geistigen Dogmatismus richtenden Art. Im Alterthum handelte es sich einfach um das Denken als reine Form des Erkennens, während die Skepsis der neuen Zeit sich vielmehr auf den geistigen oder übersinnlichen Inhalt desselben in den Dingen selbst bezog. Die Tendenz alles Skepticismus ist an sich auf eine Befreiung des menschlichen Geistes von der Macht überlieferter Meinungen und falscher Vorurtheile gerichtet. Dasjenige was durch den antiken Skepticismus zerstört werden sollte, war die Meinung von einer Congruenz des begrifflichen Denkens mit dem Inhalt der äusseren Sachen. Der neuere Skepticismus dagegen bezog sich auf die Annahme irgend eines geistigen oder übersinnlichen Prinzipes in den äusseren Sachen selbst. Das ganze Interesse war hier namentlich ein dem allgemeinen Grundprinzipe der neueren Zeit überhaupt, dem geistigen Idealismus, entgegengesetztes. Der antike Skepticismus bekämpfte das Prinzip des dogmatischen Erkennens als solches, während der neuere sich gegen allen specifisch idealen Inhalt des Erkennens wandte. Beide Erscheinungen aber, die Sophistik des Alterthums und die Encyclopädie der neuen Zeit sind neben ihrer engeren philosophischen zugleich noch von einer tieferen und allgemeineren culturhistorischen Bedeutung in der Geschichte. Auch bei den alten Sophisten erstreckte sich die Negation zum Theil mit auf die weiteren Fragen des Staats und der Religion. In beiden Standpuncten giebt sich ein Heraustreten der Subjectivität aus ihrer bisherigen Befangenheit in der Autorität der gegebenen Ueberlieferung zu erkennen. Durch die Sophisten wurde die Entstehung des Staates und der Religion in einer ebenso flachen aber anscheinend geistreichen Weise auf blosse menschliche Erfindung oder auch auf Betrug und Gewalt zurückgeführt als dieses zur

Zeit der Encyclopädisten geschah. Das ganze achtzehnte Jahrhundert ist eine Zeit, welche sich vorzugsweise in einer rein verstandesmässigen oder skeptisch nüchternen Auffassungsweise aller Verhältnisse gefiel. Derjenige galt als gebildet und aufgeklärt, der alle Einbildungen und Vorurtheile einer rohen, mystischen und schwärmerischen Vergangenheit von sich abgestreift hatte. Negation oder Zersetzung war damals identisch mit geistiger Bildung und persönlicher Befreiung des Subjectes. Diese Richtung des Denkens hatte ganz vorzugsweise in der allgemeinen Art und Natur des französischen Geistes ihre Wurzel. Die leichte Eleganz der Rede ebenso wie die kecke Frivolität des Denkens machte die Franzosen zu den hervorragenden Führern der Bildung dieser Epoche. Zugleich aber hatte hier in der allgemeinen Fäulniss der oberen Stände und der gesellschaftlichen Verhältnisse Frankreichs diese Richtung ihre natürliche Wurzel so wie ihr bestimmtes wirkliches Recht. Der Name der Encyclopädisten selbst aber gründete sich auf ein damals in London in französischer Sprache erschienenes Werk dieses Namens, welches unter dem Vorwand der Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse jenem Skepticismus allgemeineren Eingang zu verschaffen bestimmt war. Ein anderes bedeutendes Werk derselben Zeit und Richtung ist das Système de la nature, durch welches alles Wirkliche als ein auf einer untrennbaren Vereinigung von Materie und Bewegung oder Stoff und Kraft beruhender Mechanismus darzustellen versucht wurde. Der hervorragendste französische Geist in dieser Epoche aber war Voltaire, der ohne selbst zu dem herrschenden Materialismus im strengen Sinne des Wortes sich zu bekennen, doch als der eigentliche Hauptrepräsentant der skeptisch-eleganten Frivolität des Jahrhunderts erscheint. Unter ihm aber wird der materialistische Nihilismus in theoretisch-wissenschaftlicher Weise insbesondere durch Diderot, d'Alembert, La Mettrie u. A. zu seiner Geltung gebracht. Wie die Sophistik des Alterthumes, so ist auch die französiche Schule der Encyclopädisten weniger ein bestimmtes von einzelnen Denkern als solchen aufgestelltes und erfundenes System als vielmehr eine weiter verbreitete in den allgemeinen Verhältnissen der Zeit wurzelnde Richtung der geistigen Bildung. Die Persönlichkeit selbst aber fing jetzt an, sich als das Höhere und an und für sich Freie zu fühlen gegenüber ihrer früheren Befangenheit in der Objectivität einer äusseren Welt. Hierdurch wurde der Boden geebnet oder die Vor-

bedingung geschaffen für die politische Bewegung der Revolution. Jede Autorität als solche wurde durch den Skepticismus gestürzt. Eine rein atomistische Auffassung der menschlichen Gesellschaft war es, die in der französischen Revolution zur Durchführung gelangte. Waren aber die Sophisten des Alterthums ein blosses Element der damaligen geistigen Bildung, durch welches allerdings auch die Fundamente des antiken Staates in gewisser Weise angegriffen und untergraben wurden, so war eben dasselbe bei den französischen Encyclopädisten noch in einem weit höheren Grade und in einem weit unmittelbareren Sinne der Fall. Die französische Encyclopädie ist der äusserste Gipfelpunct, den die negative oder skeptische Bewegung des Denkens in der neuen Zeit erreicht und von welcher wesentlich alle anderen späteren Richtungen von ähnlicher Art ihren Ausgang nehmen.

141. Die deutsche Philosophie der Aufklärung.

Das wichtigste und ausschliesslich entscheidende Land für die wissenschaftliche Weiterentwickelung der Philosophie ist von der Mitte des 18. Jahrhunderts an Deutschland. Auch hier aber hängt die Philosophie ebenso als dieses in Frankreich der Fall war, auf das Innigste zusammen mit dem übrigen Gesammtleben der Nation. Eine derartige negative, flache und skeptische materialistische Philosophie als die französische aber konnte bei dem dem Positiven, Tiefen und Idealen zugewandten Sinne der Nation keine Wurzel in Deutschland fassen. Der deutsche Geist wies den Einfluss der französischen Encyclopädisten im Ganzen und Grossen von sich ab, indem er vielmehr jetzt eine neue und eigenthümliche Bahn der philosophischen Entwickelung einschlug. Zwar der pedantischen Schulphilosophie Wolffs trat jetzt auch hier eine freiere, liberalere und natürlich gesundere Richtung des Denkens gegenüber. Dieses war die sogenannte deutsche Philosophie der Aufklärung, die allerdings in einem gewissen Sinne bei uns das nationale Gegenstück und Analogon des französischen Skepticismus bildet. Diese deutsche Aufklärungsphilosophie kann auch ihrem näheren Inhalte nach mit dem Namen eines unmittelbar oder naturgemäss menschlichen Rationalismus bezeichnet werden; sie steht insofern in einem entschiedenen Gegensatze zu dem Materialismus der Franzosen als sie sich nicht an das Sinnliche sondern an das Geistige in der

menschlichen Natur anlehnt. Auch in der deutschen Nation begann um die Mitte des 18. Jahrhunderts ein Geist der Opposition gegen das Bestehende und des Verlangens nach einer wahrhafteren, freieren und naturgemässeren Auffassung des Lebens zu erwachen. Frankreich und Deutschland sind überhaupt von dieser Zeit an die gemeinsamen Träger alles wahren geistigen Fortschrittes in der europäischen Cultur. Die Initiative des äusseren politischen Fortschrittes aber wurde in Deutschland durch Friedrich den Grossen, Maria Theresia und Joseph den Zweiten früher ergriffen als in Frankreich. Eben hierdurch wurde bei uns ein ähnlicher gewaltsamer Umsturz als dort verhütet. Die deutsche Bewegung war nicht eine so einfach negative und den ganzen Zusammenhang mit dem Bestehenden abbrechende als die französische. Die ganze französische Entwickelung vollzog sich auf dem Wege des gewaltsamen Umsturzes, die deutsche auf dem der allmähligen sich aus sich selbst fortbildenden Reform. Die einfache Entschiedenheit des sich auf ein abstractes Extrem stellenden französischen Radicalismus ist dem deutschen Charakter ohnedies fremd und zuwider. Die Autorität als solche hat für den deutschen Charakter eine entschieden höhere Macht und Bedeutung als für den französischen. Der französische Geist ist an sich zur Skepsis, der deutsche hingegen vielmehr zur Anerkennung und Bewunderung des Gegebenen geneigt. Die Lebensanschauung des Deutschen ist im Ganzen und Grossen eine ebenso conservative als diejenige des Engländers. Ueberhaupt stehen sich in der neueren Zeit der deutsche und der französische Geist als die beiden Hauptrepräsentanten der germanischen und der romanischen Eigenthümlichkeit und Lebensauffassung gegenüber. Beide Völker aber sind allerdings gleichmässig wenn auch in verschiedener Weise zum Leben in Theorieen und geistigen Abstractionen geneigt und bilden hierdurch einen bestimmten Gegensatz zu dem sich an das specifisch Konkrete und eigentlich Praktische anlehnenden Naturell des englischen Volkes. Der Franzose aber bewegt sich in scharf ausgeprägten, einfachen und leicht durchsichtigen Theorieen, indem er dieselben unmittelbar und rücksichtlos auf das wirkliche Leben anzuwenden versucht. Die Theorieen der Franzosen sind eben nichts als baare und einseitige Abstractionen, durch welche überall das Leben auf eine bestimmte äusserste Schärfe seines Begriffes erhoben und hingestellt wird. Der Deutsche dagegen sucht theils an sich in einer tieferen

Weise die wirkliche und zusammengesetzte Natur des Lebens zu erfassen, theils ist ihm namentlich das schnelle und entschiedene Anwenden der Theorie auf die praktische Wirklichkeit fremd. Für ihn ist das Leben in der Theorie mehr eigener Selbstzweck, während sie von dem Franzosen sofort als eine Form für die Gestaltung des wirklichen Lebens aufgefasst wird. Der Einfluss der Theorie auf das wirkliche Leben ist deswegen in Deutschland immer ein ungleich mehr mittelbarer, langsamer und allmähliger als in Frankreich. Es waren aber in der That auch in Deutschland ebenso wie in Frankreich allgemeine Begriffe oder Theorieen, die im 18. Jahrhundert die bewegenden Hebel einer inneren und äusseren Umbildung wurden. Diese Theorieen aber hatten einen ungleich bestimmteren und mehr positiv idealen Kern und Inhalt als jene in Frankreich. Es war in der That die Sehnsucht nach einer wahrhaft idealen oder menschlich vollkommenen und würdigen Weise oder Gestaltung des Lebens, die sich des deutschen Volkes in dieser Zeit bemächtigte. Der Begriff der Aufklärung hatte hier einen ganz anderen Inhalt oder eine andere Bedeutung als in Frankreich. In dem letzteren Lande bezeichnete er den reinen Unglauben an alles Geistige oder Uebersinnliche in der Natur des Menschen so wie in der äusseren Welt. Der Inhalt des Begriffes der Aufklärung war hier der einfache Sensualismus und Materialismus der menschlichen Lebensanschauung. In Deutschland dagegen richtete sich die Spitze der Aufklärungsphilosophie wesentlich nur gegen den steifen Pedantismus und Dogmatismus der Wolffischen Schulphilosophie, so wie gegen die leblose Starrheit des orthodoxen Kirchenglaubens und gegen alles sonstige Faule, Unfreie und Unwürdige im öffentlichen Leben. Die Träger der Aufklärungsphilosophie waren hier im Allgemeinen edle und von dem reinsten Drange nach menschlicher Wahrheit und Würde beseelte Geister. Der Idealismus der menschlichen Lebensanschauung als solcher war in Deutschland überhaupt ein ausser aller Frage stehendes Prinzip, ja es war diese ganze neuere Bewegung überhaupt im entschiedenen Gegensatz zu der französischen eine vom reinsten und edelsten geistig-sittlichen und menschlich-religiösen Idealismus getragene. Dasjenige was in Deutschland gestürzt und reformirt werden sollte, war nur der pedantische Zwang der äusseren systematischen Form, nicht aber der wirkliche Kern und Inhalt einer geistig idealen und sittlich religiösen Gestaltung des Lebens. Die Opposition

gegen das Bestehende war daher hier überhaupt eine weit beschränktere, besonnenere und gemässigtere als in Frankreich. Dasjenige Prinzip auf welches man sich stützte war hier im Allgemeinen die Idee der reinen Menschenwürde oder Humanität. Die Religion, welche in Frankreich überhaupt und als solche in ihrem metaphysischen Fundament, dem Gottesbegriff, bekämpft und angegriffen wurde, diese wurde in Deutschland jetzt statt auf irgend welche äussere positive Satzung allein auf das Innere des Menschen und seine unabhängige geistig-vernünftige Ueberzeugung zu begründen versucht. Es war gewissermaassen eine andere Art der Sokratik, welche hiermit in Deutschland entstand. Die Form der Darstellung war im Gegensatz zu den pedantischen Demonstrationen der Wolffischen Schule eine natürlich populäre und im weiteren Sinne des Wortes gebildete. Nur das Prinzip der Befreiung der Subjectivität von der Objectivität eines äusseren Lebenszwanges war der gemeinsame Berührungspunct mit den Encyclopädisten in Frankreich. Diese Befreiung bestand in Frankreich in der einfachen Läugnung alles unseren eigenen Egoismus hemmenden oder beengenden Geistigen, in Deutschland dagegen in der Ableitung dieses letzteren aus der geistigen Freiheit unseres eigenen Inneren selbst. Namentlich war es die Idee der Unsterblichkeit, auf deren subjectiv innerliche Begründung sich jetzt das Interesse des Denkens erstreckte. Von der französischen Encyclopädie aber war im schroffen Gegensatz hierzu das ganze menschliche Leben als eine blosse Komödie mit dem Tode als Schlussact — la farce est jouée — hingestellt worden. Ihre Vertretung fand diese humanistische Aufklärungsphilosophie insbesondere in Mendelssohn, Basedow, Garve, Sulzer u. A. Auch Friedrich der Grosse aber muss trotz seiner äusserlichen Berührung mit den Franzosen doch dem inneren Kerne seines Wesens nach durchaus als ein Zögling und Adept der edleren deutschen Aufklärungbewegung angesehen werden. Nach der poetischen Seite hin aber ist es namentlich Gellert, der diesem reinen, harmlos frommen und gemüthvoll heiteren aber zugleich zahmen, wohlgesitteten und nüchternen Humanismus zum Ausdrucke dient. Wurde durch die energische Strenge Wolffs und Gottscheds namentlich das deutsch-patriotische Moment zur Geltung gebracht, so trat dagegen jetzt die Idee der Nationalität vor der der allgemeinen Humanität als eine enge und unwahre Schranke in den Hintergrund zurück. Auch im Juden

den Menschen anzuerkennen, die Vorurtheile der Stände gegen einander zu beseitigen u. s. w. waren Lieblingstendenzen der Zeit. Nach der praktischen Seite hin stellte die deutsche Aufklärungsphilosophie die Menschenliebe ebenso wie die französische den Egoismus als das höchste Prinzip hin. Das Echte und rein Natürliche im Menschen wurde im Gegensatze zu seiner Verschrobenheit durch die Cultur hervorgehoben und zur Anerkennung gebracht. Ja es wurde Mode für ein allgemeines Ideal eines unverdorbenen Naturmenschen zu schwärmen. Diese Idee übte namentlich auf die Umgestaltung der Pädagogik Einfluss aus. In den Seeromanen dieser Zeit erscheint das Leben der Wilden oft als eine paradiesische Idylle mit dem Motto: diese Wilden sind doch bessere Menschen als wir. Die deutsche Aufklärung war im Ganzen ein zwar noch schwacher aber edler Keim, in dem sich das erste Ringen des nationalen Geistes nach einer volleren und kräftigeren Gestaltung des Prinzipes der Philosophie zu erkennen gab.

142. Die allgemeine geschichtliche Stellung der Philosophie Kants.

Der Verlauf der Entwickelung der neueren Philosophie ist bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts im Ganzen und Grossen derselbe als derjenige der Philosophie des Alterthums bis auf die Zeit vor Sokrates. Das philosophische Prinzip des Dogmaticismus war auch in der neuen Zeit zuletzt durch dasjenige des Skepticismus abgelöst und verdrängt worden. Die Reihenfolge der einzelnen dogmatischen Standpuncte selbst war eine ganz ähnliche gewesen als im Alterthum. Der entscheidendste Wendepunct in der ganzen Geschichte der neueren Philosophie aber fällt gegen das Ende des 18. Jahrhunderts und wird hier bezeichnet durch das philosophische System Kants. Das System Kants aber tritt nach seiner allgemeinen Bedeutung dem Standpuncte des Sokrates im Alterthum als eine verwandte Erscheinung zur Seite. Die allgemeine Coincidenz des Entwickelungsganges der neueren Philosophie mit jenem der antiken macht sich an keinem Puncte in einer so schlagenden und deutlichen Weise geltend als hier. Durch Kant wird die Geschichte der neueren Philosophie in einer ganz ähnlichen Weise in zwei ihrem allgemeinen Charakter nach durchaus verschiedene Hälften getheilt.

wie durch Sokrates jene des Alterthumes. Alle Nachkantische Philosophie ist hier ebenso eine specifisch andere, wissenschaftlich vollkommnere und höhere als sich im Alterthum die Philosophie nach Sokrates zu jener vor ihm verhielt. Der Kantische Standpunct in der neuen Zeit fällt ebenso unter den höheren wissenschaftlichen Begriff eines philosophischen Kriticismus als derjenige des Sokrates im Alterthum. Wie mit Sokrates die griechische Philosophie in Athen, so gewinnt mit Kant die neuere in Deutschland die geeignete Stätte ihrer höheren wissenschaftlichen Ausbildung und Pflege. Deutschland ist hier ebenso der geistige Mittelpunct oder das Herz der neueren gebildeten Welt als damals im Alterthum Athen. Die wahrhafte wissenschaftliche Blüthe der Philosophie aber ist zu jeder Zeit gebunden an ein bestimmtes derartiges einzelnes Organ. Wie damals in Athen, so fanden sich jetzt in Deutschland die nothwendigen Bedingungen für eine höhere wissenschaftliche Vollendung des ganzen Prinzipes der Philosophie vor. Die Geschichte der neueren Philosophie, die bis dahin in ihren verschiedenen Richtungen sich an einzelne der europäischen Nationen vertheilt hatte, lenkt von jetzt an ausschliessend in das Bett der Lebensgeschichte des deutschen Volkes ein. Hier hängt dieselbe auf das Genaueste zusammen mit allen sonstigen geistigen Bewegungen der deutschen Nation von diesem Zeitpuncte an. Allerdings hatte auch schon vorher, insbesondere in Jacob Böhme, Leibnitz und Wolff der Geist des deutschen Volkes sich in einer hervorragenden und tiefer eindringenden Weise an dem Geschäfte der Ausbildung der Philosophie betheiligt. Als eine im engeren und reineren Sinne des Wortes nationale Erscheinung aber kann doch erst die Entwickelung der Philosophie von Kant an in Deutschland bezeichnet werden. Hier sind es weniger blos bestimmte hervorragende Einzelne, es ist vielmehr der nationale Geist als solcher oder im Ganzen, der sich mit einer bestimmten Hauptströmung seines Wesens der Ausbildung der Philosophie zugewandt hat. Das nationale Leben im Ganzen war hier nach einer längeren Ruhe wiederum in eine höhere und beschleunigtere Thätigkeit übergegangen. Der ganze eigenthümliche Idealismus der deutschen Nation war jetzt von Neuem in seiner vollen Stärke erwacht. Es begann eine ähnliche Zeit der heftigen und aufgeregten Bewegung der Geister als die frühere der Reformation. Deutschland war jetzt so wie damals die wichtigste Entwickelungsstätte der neuen geistigen Ideen. In der Reforma-

tion allerdings war die Bewegung bei Weitem mehr eine allgemein europäische oder es handelte sich auch in Deutschland vorwiegend um die Ausbildung eines mehr universellen oder über die engere Grenze des eigenen Nationallebens hinausreichenden Prinzipes. Die Reformation oder der Protestantismus war, insbesondere seinem rein geistigen oder wissenschaftlichen Gehalte nach, in erster Linie das Werk Deutschlands gewesen. Ja Deutschland hatte gewissermaassen sich selbst in seiner politischen Machtstellung und Integrität diesem Werke zum Opfer gebracht. Gegenwärtig aber handelte es sich vielmehr um eine eigene und engere rein nationale Arbeit oder Lebensaufgabe der deutschen Nation selbst. War allerdings auch hier die Richtung auf das Allgemeine und rein Geistige ein hervorstechender Zug unserer nationalen Bestrebungen, so sollten doch die Früchte derselben wesentlich und zunächst eben nur uns selbst zu Gute kommen oder wir nur erst durch sie zu dem ersten und entscheidendsten geistigen Culturvolke der neuen Zeit emporgehoben werden. Luther gehörte in seiner geistigen Wirksamkeit und Bedeutung zunächst allerdings Deutschland, mittelbar aber auch zugleich dem ganzen übrigen protestantischen Europa an; er war der geistige Heros oder Urheber und Repräsentant des protestantischen Prinzipes überhaupt. Damals arbeiteten wir mehr für die übrige Welt oder den historischen Fortschritt überhaupt, in der jetzigen Epoche dagegen wiederum mehr und im engeren Sinne für uns selbst. Die Heroen dieser jüngeren Zeit werden hauptsächlich nur in Deutschland selbst anerkannt, gewürdigt und verstanden, indem sie der ganzen übrigen Welt wesentlich als etwas Fremdes und im exclusiveren Sinne Deutsches erscheinen. Damals stand Deutschland als Urheber und intellectueller Vertreter des Protestantismus an der Spitze der ganzen übrigen gebildeten Welt. Jetzt aber waren uns andere Völker, namentlich die Engländer und Franzosen in der Ausbildung einer höheren und modernen Nationallitteratur so wie in der einer bestimmten allgemein geistigen Weltanschauung entschieden vorausgeeilt. Wir besassen noch keine wahrhaft nationale Poesie und Philosophie, so wie es die dieser beiden anderen Völker war. Das Bedürfniss und der Drang nach Erschaffung einer solchen wurde jetzt in mächtiger Weise im deutschen Volke lebendig. Erst jetzt daher gewann die Nation einen wahrhaften Typus und Ausdruck ihrer ganzen innerlich geistigen Individualität. Die Arbeit war bei uns schwerer und länger, aber in ihren Früchten reich-

haltiger und vollkommener als bei jenen anderen Völkern. Ebenso aber wie bei den Griechen theilte sich hier das geistig gedankenmässige Leben zu gleichen Hälften zwischen die beiden Hauptgebiete der Pilosophie und der Poesie. Eine doppelte Reihe hervorragender und classischer Productionen zog sich in schneller Folge neben einander hin und in doppelter Form, in der von philosophischen Systemen und von Werken der Dichtkunst prägte der deutsche Geist den sich entwickelnden Inhalt seiner gedankenmässigen Weltanschauung aus. Zu keiner Zeit aber hat ein so genaues Zusammengreifen und wechselseitiges Nebeneinanderhergehen philosophischer und poetischer Gedankenproduction stattgefunden als hier. Die eigentlich classische Zeit der deutschen Litteraturentwickelung begann. Das System Kants aber ist nicht blos so wie der ihm im Uebrigen analoge Standpunct des Sokrates im Alterthum eine gewissermaassen isolirte und für sich allein dastehende Erscheinung der wissenschaftlichen Philosophie als solcher, sondern es stellt dasselbe zugleich den innersten Grundgedanken derjenigen ganzen geistigen Bewegungsepoche welcher es angehört in sich dar. Sokrates war in Athen ein kaum verstandenes und von der grossen Menge sogar verspottetes Original; sein freier philosophischer Standpunct war wesentlich nur ein Symptom der damals beginnenden Auflösung der ganzen Anschauungen seiner Zeit, während die Philosophie Kants vielmehr eines der wesentlichsten und mächtigsten Triebräder der ganzen Bewegung ihrer Epoche bildete. Während im Alterthum die Geschichte der Philosophie im Allgemeinen als ein blosser Ausfluss oder Seitenarm aus der übrigen Entwickelung des menschlichen Lebens entspringt, so nimmt dagegen in der neuen Zeit dieselbe vielmehr die Stellung einer tiefsten und innerlichsten alles Weitere in wesentlicher Weise mit aus sich bedingenden geistigen Grundströmung dieses letzteren ein. Die Geschichte der Philosophie kann deswegen in der neuen Zeit von dem ganzen übrigen Verlaufe der Geschichte weit weniger abgetrennt und isolirt werden als im Alterthum. Der entscheidendste Wendepunct in der Geschichte der neueren Philosophie selbst aber, das System Kants, fällt zugleich mit einem der entscheidendsten Wendepuncte der neueren Geschichte überhaupt, der im 18. Jahrhundert beginnenden allgemeinen geistig socialen Umbildungsepoche zusammen und in gewissem Sinne kann allerdings Kant nicht weniger als der hervorragendste geistige Träger und Mittelpunct dieser Epoche angesehen

werden als früher der Genius Luthers der allgemeine Träger des geistigen Gedankens der Reformation war.

143. Der Idealismus der menschlichen Vernunft im 18. Jahrhundert.

Der philosophische Standpunct Kants findet im Allgemeinen an demjenigen Lessings in Bezug auf das Gebiet der Poesie und des ästhetisch-künstlerischen Schaffens seine vervollständigende Ergänzung und Parallele. Kant und Lessing waren die beiden ersten wahrhaft bahnbrechenden Geister in der Entwickelung der neueren deutschen Litteratur. Das Verhältniss von Kant zu Wolff ist ein durchaus analoges mit demjenigen von Lessing zu Gottsched. Die rationalistische Aufklärung hatte gegen den pedantischen Dogmatismus Wolffs und Gottscheds blos gekämpft, ohne aber einen wirklich besseren und reicheren Inhalt an dessen Stelle setzen zu können. Es war in dieser Richtung wesentlich blos das Bedürfniss nach einer freieren und vernunftgemässeren Philosophie und Poesie zum Ausdrucke gelangt. Erst der genialen Begabung weniger einzelner Geister aber gelang es, eine solche in der Wirklichkeit zu erschaffen. Immer aber bildete die Aufklärungsphilosophie noch die allgemeine Wurzel sowohl für den Standpunct Kants als für denjenigen Lessings. Die ganze Tendenz und Wirksamkeit beider geistiger Heroen war im Wesentlichen noch auf eine Reinigung und Aufräumung der Vernunft und des Geschmackes auf dem Gebiete der Wissenschaft und auf dem der Kunst gerichtet. Kant wurde der Reformator des deutschen Geisteslebens nach der ersteren, Lessing nach der letzteren Seite hin. Das Element der scharfen zersetzenden Negation und Kritik des Verstandes ist bei beiden noch das entschieden vorwiegende über dasjenige des selbstständig gestaltenden, kühn genialen Aufbauens und Schaffens. Das Bedürfniss der Bekämpfung des Bestehenden und der Herstellung einer freien und reinen menschlichen Basis war jetzt noch das nächstliegende und dringende. Der philosophische Standpunct Kants und der ästhetische Lessings waren beide von der Art, dass sie späterhin noch überschritten werden mussten oder dass in ihnen als solchen noch keine unbedingte und volle Befriedigung des philosophischen sowohl als des poetischen Bedürfnisses enthalten war. Auch

Lessing war im Ganzen ebenso wie Kant mehr ein kritischer als ein eigentlich productiver Geist auf dem Gebiete der Poesie. Das 18. Jahrhundert im Ganzen war die vorwiegend skeptisch-kritische Epoche in der neueren Geschichte. In dieser Eigenschaft aber war dasselbe ebenso wie der Standpunct der Sophisten im Alterthum blos eine Durchgangsstufe für eine neue und vollkommenere positive Gestaltung der Philosophie und des Lebens. Im reinen Sinne negativ oder skeptisch war in der That nur die Lehrweise der Encyclopädisten in Frankreich gewesen. Die ganze deutsche Bewegung dagegen hatte von Anfang an bei Weitem mehr einen bestimmten idealen und positiven Kern oder Inhalt gehabt. Es war im Ganzen ein Kampf des Ideales mit der Wirklichkeit oder der reinen Vernunft mit der empirisch gegebenen Gestaltung der Dinge, welcher in dieser Zeit geführt wurde. Die Sehnsucht nach dem reinen Ideale des Menschlichen war ein charakteristischer Hauptzug im geistigen Leben des 18. Jahrhunderts. Eben dieses ist es, was der ganzen Bewegung jener Zeit einen so hohen geistigen Adel und eine so ursprüngliche lebendige Frische verleiht. Man fühlte, dass man sich in einem unwahren und der eigentlich menschlichen Bestimmung unwürdigen Zustand befand. Hatte die frühere Bewegung der Reformation wesentlich nur die Religion und das kirchliche Leben angegriffen, so war es jetzt vielmehr der Begriff des menschlichen Lebens im Ganzen, der einer Kritik und dem Versuch einer gereinigten Wiederherstellung auf einer vernunftmässigen Basis unterworfen wurde. Hier stellte man sich in der That ausserhalb der Grenze aller gegebenen historischen Tradition und versuchte allein aus der reinen Idee oder vom Standpuncte der freien unabhängigen Vernunft das Wahre für das menschliche Leben zu finden. Das 18. Jahrhundert hatte entschieden die Neigung, mit aller Geschichte oder historischen Vergangenheit zu brechen und den ganzen Prozess des menschlichen Lebens noch einmal von Frischem zu beginnen. Wenn unter Philosophie die Befreiung von Vorurtheilen und das Leben im reinen Ideale der menschlichen Vernunft verstanden wird, so war dieses gewiss das am Meisten philosophische Jahrhundert in der Geschichte. Die Bewegung der Reformation war ihrem geistigen Charakter nach eine religiöse gewesen, während die der jetzigen Epoche vielmehr in erster Linie eine philosophische war. Jetzt war an die Stelle der Religion wesentlich die Philosophie als Hebel der Bewegung der

Geister eingetreten. Die Befreiung der menschlichen Vernunft von jeder gegebenen Autorität, welche in der Reformation bei Luther nur eine beschränkte gewesen war, wurde jetzt zu einer vollkommenen und uneingeschränkten erhoben. Man erklärte sich jetzt, in Deutschland wenigstens, zwar nicht gegen die Religion als solche, aber man machte sie doch durchaus unabhängig von jedweder äusseren Autorität oder gründete sie allein auf das Innere der menschlichen Vernunft selbst. Hier ersetzte gewissermaassen ebenso wie im späteren Alterthum die Philosophie die Religion oder es war doch jedenfalls jene das höhere und das diese letztere selbst mit in sich einschliessende und aus sich bedingende Prinzip. Die unbedingte Emancipation der Subjectivität oder des inneren Ich war das Losungswort der Zeit. Der Mensch strebte danach, eben nur sich selbst und der echten Wahrheit seiner Bestimmung gemäss zu leben. Eben durch diesen Drang nach dem reinen menschlichen Ideal aber steht jene Zeit einzig da in der Geschichte. Seit der Blüthe des classischen Alterthums hatte es keine von so reinem geistigen Idealismus erfüllte Zeit gegeben als diese. Auch war es jetzt eben ganz vorzugsweise das Alterthum selbst, welches den Anknüpfungspunct oder den Typus für diesen modernen menschlichen Idealismus bildete. Das classische und das philosophische Ideal war seinem Kerne nach eines und dasselbe; das Alterthum war diejenige Zeit in der Geschichte, welche dem reinen Ideale des Menschenthumes am Vollkommensten zu entsprechen schien. Alle Reinigung der Vernunft und des Geschmackes, der logischen wie der ästhetischen Bildung knüpft sich in der neuen Zeit vorzugsweise an die Beziehung auf das classische Alterthum an. So wie die frühere Bewegung der Reformation wesentlich mit dem Wiederaufleben des classischen Humanitätsprinzipes zusammenhing und durch dieses zum Theil hervorgerufen und eingeleitet worden war, ebenso griff auch der neuere menschlich-philosophische Idealismus wieder zurück an das Beispiel und Vorbild des classischen Alterthums. Ein Geist der antiken Frische, Einfachheit und Strenge durchweht die allgemeine Lebenssphäre Lessings und Kants. Eine neue Blüthe des philosophischen Humanismus wird in Deutschland jetzt namentlich zuerst durch Winckelmann eröffnet. Auch die französische Revolution aber lehnte sich in ihrer philosophischen Construction des Staates durchaus an das Vorbild des antiken Lebensideales an. Die Empörung der menschlichen Vernunft gegen das empirisch Gegebene

fand ihren Halt an der einfachen und durchsichtigen Classicität des Antiken. Der ganze Bruch mit der Vergangenheit aber war in Deutschland immerhin ein weniger schroffer und gewaltsamer als in Frankreich. Denn in Deutschland war die ganze Bewegung überhaupt eine vorzugsweise innerliche auf dem Gebiete des Geistes selbst, während sie in Frankreich sogleich im extremen Radicalismus auf das Gebiet der äusseren That oder der praktischen Politik ihre Uebertragung fand. Hier schnitt man in der Revolution gewaltsam den ganzen Faden des Zusammenhanges mit der Vergangenheit ab; die innere Revolution der Geister aber, welche in Deutschland durch die Kantische Philosophie und die sie begleitenden Erscheinungen hervorgerufen wurde, war eine nicht weniger tief greifende und mächtige, aber ihrer Art nach edlere und gemässigtere so wie in ihren Folgen zuletzt fruchtbringendere und heilsamere als jene in Frankreich.

144. Das philosophische Prinzip des Kriticismus bei Kant.

Die Philosophie Kants bezeichnet sich selbst mit dem Namen einer kritischen und es wird durch sie mit vollem Bewusstsein der für ihre ganze Bedeutung charakteristische Standpunct eines philosophischen Kriticismus der menschlichen Vernunft eingenommen. In dieser blossen Bezeichnung aber spricht sich schon ein höheres Verständniss des allgemeinen Wesens und des wissenschaftlichen Begriffes der Philosophie aus als dieser bis dahin in der neueren Geschichte hervorgetreten war. Der kritische Standpunct ist nach Kant der dritte, welcher überhaupt in der Philosophie neben den beiden des Dogmaticismus und des Skepticismus eingenommen werden kann. Als der wissenschaftliche Hauptvertreter des einen dieser beiden Standpuncte wird von Kant selbst insbesondere Wolff, als der des anderen dagegen Hume angesehen. Der eigene Standpunct Kants aber vereinigt in einer bestimmten Weise die entgegengesetzten Eigenthümlichkeiten der Auffassungsweise Wolffs und derjenigen Humes in sich. Die bestimmte Darlegung des Verhältnisses dieser drei Standpuncte ist eines der wesentlichsten Verdienste in der Lehrweise Kants. Die Tendenz der Kantischen Philosophie ist allerdings im Ganzen und Grossen wesentlich gegen das philoso-

phische Prinzip des Dogmaticismus oder den von Kant sogenannten dogmatischen Gebrauch unserer Verstandesbegriffe gerichtet und es ist überhaupt in der ganzen Kantischen Weise des Philosophirens durchaus nicht eine bestimmte Verwandtschaft mit der allgemeinen Geistesart und philosophischen Methodik der Engländer zu verkennen. Kant hat allerdings gewissermaassen das philosophische Verfahren der Engländer auf den deutschen Boden verpflanzt, oder es ist wesentlich eben erst durch die Anlehnung an die Engländer sein System dasjenige geworden was es ist. Derselbe kühle, besonnene und rein verstandesmässige Geist, der die englische Philosophie auszeichnet, findet sich auch in dem Systeme Kants wieder. Schon die Localität, in welcher die Kantische Philosophie entsprang, Königsberg, der äusserste nach Nordosten vorgeschobene Punct deutscher Cultur, weist auf ein Vorwiegen des Elementes der kalten und nüchternen Selbstbeherrschung des verstandesmässigen Denkens hin. Es war jetzt überhaupt eine Zeit in Deutschland, wo man das englische Wesen und die englische Litteratur namentlich im entschiedenen Gegensatz gegen alles Französische näher kennen zu lernen und zu würdigen anfing. Der Einfluss des Französischen war in Deutschland trotz der inneren Verschiedenheit beider Nationen im 18. Jahrhundert im Ganzen der dominirende gewesen; die steife Förmlichkeit des Franzosenthumes wurde jetzt von der kräftigen Natürlichkeit des englischen Wesens mehr in den Hintergrund zurückgeschoben; die sogenannte Sturm- und Drangperiode unserer Litteratur arbeitete auf eine freie Entfesselung der innerlich schöpferischen Genialität hin; die kräftige Intensität des germanischen Wesens schüttelte den hohlen Zwang der äusseren romanischen Form von sich ab. Den Dogmaticismus der Wolffischen Schule zu stürzen war das nächste Ziel und Bestreben der Philosophie Kants; denn auch für Wolff war so wie für Gottsched die Form im Allgemeinen das Wesentlichere als der Inhalt. Die Wolffische Lehre war eine flache Philosophie des Verstandes, während dagegen die Kantische als eine tiefe philosophische Erfassung des Wesens der menschlichen Vernunft erschien. Das ganze Prinzip der Philosophie als solches war es, welches von Kant in einer neuen und tiefsinnigen Weise zum Gegenstand der Erörterung erhoben wurde. Ebenso wie die Lehre des Sokrates von der Frage nach dem allgemeinen Begriffe des Wissens ihren Ausgang nahm, ebenso wurde durch Kant diejenige nach dem Prinzip oder Begriffe alles philoso-

phischen Erkennens überhaupt an die Spitze gestellt. Hierdurch wurde Kant ebenso der Vertreter des philosophischen Kriticismus in der neuen Zeit als Sokrates dasselbe im Alterthum gewesen war. Das specifisch Höhere und Entscheidende von beiden bestand wesentlich in dem Zurückgehen auf den Kern oder die allgemeine Grund- und Prinzipfrage alles geistigen Wissens. So wie aber die Lehrweise des Sokrates, so trug auch diejenige Kants ihrer nächstliegenden Erscheinung nach noch einen dem Skepticismus verwandten, wesentlich abweisenden oder negativen Charakter an sich. Erst durch die Nachfolger von beiden sollte das eigentlich Positive ihrer Lehren in einer vollkommeneren und fruchtbringenderen Weise weiter entwickelt werden. Die Philosophie ihrem entscheidenden wissenschaftlichen Prinzipe nach zu begründen war in der neuen Zeit ebenso sehr die Aufgabe Kants als im Alterthum diejenige des Sokrates. Alle philosophischen Lehren vor Kant bestanden im Allgemeinen in blossen einseitigen Argumentationen und Demonstrationen des Verstandes. Die herrschende Grundansicht von der Philosophie war diese, dass sich in ihr Alles durch einen blossen logisch geordneten Verstandesschluss müsse beweisen lassen. Man war sich noch nicht des specifischen Unterschiedes bewusst, der zwischen der Philosophie auf der einen und der Mathematik so wie jeder sonstigen exacten Verstandeswissenschaft auf der anderen Seite stattfindet. Durch Spinoza insbesondere war geradezu die Methode der mathematischen Demonstration in die Philosophie eingeführt worden. Die Begründung der Philosophie als einer Wissenschaft der menschlichen Vernunft im Gegensatz zu der blossen einseitigen Thätigkeitsform des Verstandes ist das allgemeine Verdienst und die entscheidende Haupteigenthümlichkeit der Lehre Kants. Die Widersprüche des verstandesmässigen Dogmaticismus in sich selbst bei seinen Versuchen der Erklärung der Welt waren hier, in der neuen Zeit, durchaus ähnliche als im Alterthum. Die ganze Frage nach dem Wie oder der Methode des philosophischen Erkennens musste jetzt vor der nach dem Was oder dem besonderen Inhalte desselben als die entscheidende in den Vordergrund treten. Ebenso wenig als Sokrates stellte auch Kant eine eigentlich positive und bestimmte Lehre über das Wesen der Welt oder der äusseren Dinge auf. Beiden war es wesentlich nur um die Begründung des Prinzipes einer Erkenntnissweise aus der reinen Vernunft oder dem inneren Bewusstsein des menschlichen Geistes über sich selbst zu thun. Der

Schwerpunct der menschlichen Weltauffassung wurde durch Kant ebenso wie durch Sokrates in die Subjectivität oder das Innere des menschlichen Geistes verlegt. Zugleich war die Lehre Kants ebenso wenig ein blosser allen Zusammenhang mit der Objectivität im Voraus abschneidender Skepticismus als diejenige des Sokrates. Dem blossen Skepticismus ist es eben nur um eine einfache Abweisung der Möglichkeit alles Erkennens zu thun. Er ist an sich überall eine ebenso beschränkte und einseitige Richtung des blossen Verstandes als jeder bestimmte oder einzelne Dogmaticismus. Alles dieses frühere Denken fällt insofern unter eine und dieselbe Kategorie. Hier entbehrte der Verstand in seiner Anwendung auf das Problem der Philosophie im Allgemeinen noch aller Kritik über sich selbst. Aus dem Widerstreit entgegengesetzter Meinungen und abweichender Demonstrationen einen Ausgang zu finden konnte nur gelingen durch ein tieferes Zurückgehen des menschlichen Geistes in sich selbst und durch eine eindringende Beantwortung der Frage nach seinem Verhältnisse zur äusseren Welt. Die Brücke des Verhältnisses der Subjectivität zur Objectivität ist es, auf welcher von der Kantischen Philosophie ihre Stellung eingenommen wird. Alle spätere Philosophie nach Kant aber bleibt diesem Charakter der inneren Selbstreflexion oder des allgemeinen formalen Bewusstseins über ihre Stellung zu ihrem Stoff als ersten Ausgangspunctes alles Weiteren getreu. Eben hierauf aber beruht der specifisch höhere und wissenschaftlich vollkommenere Charakter der Philosophie nach Kant im Verhältniss zu derjenigen der früheren Zeit. Das Bewusstsein der Philosophie über sich selbst und ihren allgemeinen Begriff ist jetzt das entscheidende Moment oder die Haupt- und Vorfrage, von der alles Weitere abhängig ist. Die Philosophie ist in das Stadium ihres höheren gedankenmässigen Wissens über sich selbst getreten. Der Begriff des Kriticismus in der Philosophie aber besitzt eben die allgemeine Bedeutung einer eigenen Vorprüfung des inneren Mittels oder der subjectiven Form des Erkennens vor seiner wirklichen Anwendung auf den objectiven oder äusseren Inhalt der Sachen. Die philosophische Erkenntnissweise über die Welt ist jetzt nicht mehr wie früher eine unmittelbare sondern eine mittelbare oder über sich selbst reflectirte und es fängt eben deswegen erst von jetzt an die Methode des philosophischen Erkennens an, sich in bestimmter Weise von derjenigen alles sonstigen Wissens zu unterscheiden.

145. Der philosophische Standpunct Kants und der wissenschaftliche Begriff der Philosophie überhaupt.

Das System Kants muss überhaupt als eine der wichtigsten und entscheidendsten Erscheinungen in der ganzen Geschichte der Philosophie angesehen werden. Unter allen der neuen Zeitgeschichte angehörenden Systemen ist dieses entschieden bisher das erfolgreichste und bedeutsamste gewesen; alle jüngere Philosophie nach Kant ist zuletzt doch immer nur eine abhängige Weiterentwickelung des in diesem selbst zuerst niedergelegten eigenthümlichen und specifischen Keimes; mit dem Systeme Kants aber wird zugleich der Boden unserer eigenen gegenwärtigen oder noch fortlebenden Bewegung der Philosophie betreten. Das Kantische System ist die Basis, auf welcher das ganze gegenwärtige noch im Ringen mit sich selbst sich befindende Denken beruht. Mit dem Kantischen System haben wir selbst noch nicht in der Weise abgeschlossen als mit allen anderen philosophischen Systemen einer früheren Zeit. Dasselbe liegt noch nicht als eine im eigentlichen Sinne historische Erscheinung hinter uns. Mit dem Kantischen Systeme sind wir selbst noch als mit einer gewissermaassen fortlebenden und unser eigenes wissenschaftliches Denken aus sich beherrschenden Grösse zu rechnen genöthigt. Das Kantische System ist für uns nicht ein in der Weise todter und einfach überschrittener Standpunct als derjenige aller anderen früheren Systeme in der Geschichte. Jedes einzelne der jüngeren philosophischen Systeme hat eigentlich immer nur dasjenige in sich zu enthalten oder zur weiteren Entwickelung gebracht zu haben behauptet, worin der wahre Kern oder die echte und eigentliche Consequenz der Kantischen Lehrmeinung selbst bestanden haben soll. Jedes einzelne dieser jüngeren Systeme lehnt sich in einer ähnlichen Weise unter einem bestimmten einzelnen einseitigen Gesichtspunct an den Lehrbegriff Kants an als dieses im Alterthum mit den einzelnen aus der Wurzel des Sokratischen Standpunctes hervorgegangenen Schulen der Fall war. Kant ist für uns ebenso wie damals Sokrates der entscheidende Durchgangspunct zu einer neuen und höheren wissenschaftlichen Entwickelungsstufe der Philosophie gewesen. Alle jüngere deutsche Philosophie führt ihren Ursprung ebenso zurück auf Kant als jene damalige auf Sokrates und es ist zur Zeit noch unentschieden, in welchem die-

ser jüngeren Systeme die wahre und vollkommene genuine Fortbildung der Kantischen Lehre enthalten sei. Alles dieses neuere philosophische Denken benennt sich zuletzt ebenso nach Kant als jenes damalige nach Sokrates. Die brennende Frage aller Philosophie ist für uns zuletzt immer diese, in welcher Weise wahrhaft und berechtigt über Kant hinaus fortgeschritten werden müsse. In der That hat auch das philosophische Streben der eigenen Gegenwart selbst noch keine andere sichere und genügende Basis als das System Kants. Die Wahrheit aller jüngeren philosophischen Systeme ist immer nur eine einseitigere und weniger allgemein anerkannte gewesen als diejenige des Systems Kants. Das Bedürfniss eines erneuten Zurückgehens auf Kant wird sogar jetzt vielfach als die entscheidende Bedingung jedes weiteren Fortschrittes in der Philosophie behauptet. Eine rein oder objectiv historische Betrachtung der Geschichte der Philosophie hat daher gewissermaassen bei dem Systeme Kants ihre Grenze erreicht. Hier handelt es sich in der That schon mit um eine Erörterung der philosophischen Fragen und Interessen der eigenen Gegenwart. Der wichtigste und entscheidendste Abschnitt in der ganzen Geschichte der Philosophie ist es, der mit Kant beginnt. Für den ganzen Begriff der Philosophie überhaupt aber sind es im Allgemeinen drei Systeme, in denen die Summe aller reinen und bleibenden wissenschaftlichen Wahrheit desselben enthalten ist. Dieses sind einmal diejenigen des Plato und Aristoteles aus dem Alterthume, drittens aber dasjenige Kants aus der neueren Zeit. Ein jedes dieser drei Systeme hat zu seinem specifischen Inhalte die Vertretung eines bestimmten, für den wissenschaftlichen Begriff der Philosophie überhaupt wichtigen und wesentlichen Momentes. Die Trias dieser Systeme ist es, welche den ganzen allgemeinen echten und bleibenden Grundcharakter der Philosophie aus sich bedingt. Ein jedes dieser drei allgemeinen in ihnen enthaltenen oder vertretenen Momente bildet im Durchschnitt die Basis oder die charakteristische Gesammteigenthümlichkeit einer ganzen Gattung oder Kategorie anderer untergeordneter oder weniger entscheidender Systeme in der Geschichte. Wenn es eine endliche und vollkommene wissenschaftliche Wahrheit der Philosophie giebt, so wird diese aus der Vereinigung aller dieser drei in jenen Systemen enthaltenen Momente bestehen müssen oder eben nur hieraus hervorgehen können. Logisch-speculativer Idealismus, empirisch-wissenschaftlicher Realismus und subjectiv-rationaler Kriticismus oder

Platonismus, Aristotelismus und Kantianismus sind die drei charakteristisch bestimmten Hauptprinzipe, in denen alle wissenschaftliche Wahrheit der Philosophie enthalten ist. Jedes dieser drei Prinzipe für sich allein aber ist in gewisser Weise immer einseitig, unvollkommen oder beschränkt. Durch die Lehre des Aristoteles aber wird insbesondere immer die Seite des Zusammenhanges der Philosophie mit der geordneten Erkenntniss aus der Erfahrung vertreten. Eine bestimmte Hauptströmung aller Philosophie in der Geschichte ist diejenige, für welche die Feststellung des Allgemeinen oder der Prinzipien eine an die Erforschung des Einzelnen oder unmittelbar Sinnlichen gebundene ist. Die Philosophie im weiteren Sinne des Wortes als die geordnete oder geistig vernunftmässige Wissenschaft vom Wirklichen überhaupt, diese ist es, welche im Allgemeinen im Lehrbegriffe des Aristoteles ihren Ausdruck findet. Die Philosophie im engeren Sinne des Wortes dagegen als eine innerlich speculative sich auf das Geistige in den Dingen als solches richtende Erkenntnissoperation der menschlichen Seele, für diese bildet im Allgemeinen der Lehrbegriff Platos den hervorragendsten und am Meisten charakteristischen Ausdruck in der Geschichte. Die Philosophie aber ist theils ihrem Begriffe zufolge die höchste ordnende Macht für den ganzen Stoff und Inhalt der Wissenschaft aus der Erfahrung, theils ist sie zugleich ein eigenthümliches Reich des rein geistigen Erkennens und Forschens für sich. Die Philosophie in diesem letzteren Sinne aber oder als specifischer Idealismus des denkenden Erkennens bedarf eines bestimmten beschränkenden ordnenden und mässigenden Prinzipes. Dieses Prinzip ist enthalten in dem dritten jener allgemeinen Standpuncte, in dem durch Kant vertretenen selbstprüfenden Kriticismus des Erkenntnissvermögens der menschlichen Vernunft. Der wissenschaftliche Realismus oder die sich an das empirisch Gegebene anschliessende Weise des denkenden Erkennens findet an diesem selbst seine natürliche Ordnung und Zucht; der rein philosophische Idealismus dagegen steht in seiner Eigenschaft des blossen philosophischen Dogmaticismus immer als ein Gebiet unsicherer und widersprechender Meinungen oder Hypothesen in der Luft, ja es ist an sich überhaupt dem Zweifel unterworfen, ob die Philosophie in diesem Sinne des Wortes den Charakter einer Wissenschaft besitze und auf eine feste allgemein anzuerkennende Grundlage des geistigen Forschens gestellt werden könne. Nur als kritischer und nicht als blos dogma-

tischer Idealismus aber trägt dieses Prinzip eine gewisse allgemeine und bleibende wissenschaftliche Wahrheit oder Berechtigung in sich. Ob es neben der Wissenschaft aus der Erfahrung noch eine andere höhere und rein geistige Erkenntniss geben könne, ist die allgemeine und entscheidende Prinzipfrage der Philosophie. Diese Frage in der neuen Zeit überhaupt zuerst in einer eigentlich wissenschaftlichen Weise zur Erledigung gestellt zu haben, ist das allgemeine Verdienst Kants. Es handelt sich daher von jetzt an um das ganze Prinzip oder um die reine innere Daseinsfrage der Philosophie überhaupt. Im Alterthum aber waren die ganzen organischen Entwickelungsverhältnisse der Philosophie ungleich einfachere als hier. Die Begründung des wissenschaftlichen Realismus in Aristoteles war dort das höchste Ziel und Resultat der ganzen Bewegung des philosophischen Denkens gewesen. Der philosophische Gedanke hatte es damals allein mit dem Aufbau oder der Entdeckung des Prinzipes der Wissenschaft im Ganzen zu thun gehabt. Jetzt aber ist es wesentlich das engere oder innere Problem der Philosophie selbst, in demjenigen Sinne als sie von Plato gefasst worden war, auf dessen Untersuchung und Erledigung sich ihre ganze Arbeit bezieht. Plato aber war im Alterthum nicht eine blosse einfache Vorstufe für die höhere allgemein wissenschaftliche Wahrheit des Aristoteles, sondern zugleich der Vertreter eines anderen eigenen und selbstständigen Prinzipes neben demjenigen dieses letzteren gewesen. Der ganze neuere philosophische Idealismus aber hatte wesentlich in Plato sein Vorbild oder den wichtigsten Vertreter seiner wurzelhaften geistigen Grundanschauung gehabt. Diese anderweite Seite oder Richtung des wissenschaftlichen Erkennens, diejenige des Idealismus, ist es, die jetzt ihrer Entscheidung entgegengeht oder die der Beantwortung der allgemeinen Prinzipfrage ihres Daseins zugeführt wird.

146. Der allgemeine Lehrbegriff Kants.

Der erste und Haupttheil des Kantischen Systems ist die Kritik der reinen oder theoretischen Vernunft, welcher die entscheidende Grundlegung des Ganzen in sich enthält. Die fundamentale Hauptfrage der Philosophie ist für Kant die nach der Möglichkeit transscendentaler oder den gegebenen Kreis der Er-

fahrung überschreitender Erkenntnissurtheile der menschlichen Vernunft. Der ganze bisherige Dogmaticismus hatte die Annahme dieser Möglichkeit zur allgemeinen Voraussetzung seines Denkens gehabt. Insbesondere war bisher der Vorgang und das Beispiel der Mathematik für das Verfahren der Philosophie von einer maassgebenden Bedeutung gewesen. Denn auch die Mathematik geht an und für sich in einer ähnlichen Weise zu Werke als die Philosophie. indem sie ihren ganzen Inhalt aus gewissen einfachen Vordersätzen durch eine reine speculative Gedankenconstruction a priori entwickelt. Die Analogie der Mathematik war es, auf welche dem äusseren Anscheine nach der ganze bisherige Dogmaticismus sich zur Rechtfertigung seines Verfahrens zu berufen vermochte. - Den charakteristischen Unterschied zwischen der Philosophie und der Mathematik hervorzuheben, war ein entscheidendes Hauptaugenmerk der Kritik Kants. In der Frage, ob auch in Bezug auf die höchsten Prinzipien der Dinge, ebenso wie bei der mathematischen Ableitung der reinen Verhältnisse des Raumes, synthetische Urtheile a priori möglich seien, concentrirt sich für ihn das ganze Problem der Philosophie. Die Mathematik schreitet mit vollkommener Sicherheit von gewissen ersten gegebenen Voraussetzungen zu allen weiteren Puncten ihres Inhaltes fort; die Philosophie hingegen, so wie sie die Grenze des Gegebenen überschreitet, gelangt zu entgegengesetzten oder sich widersprechenden Annahmen über die letzten Beschaffenheiten der Dinge. Die Mathematik kennt durchaus keinen Widerspruch abweichender Ansichten oder Meinungen, während die Philosophie ganz allein aus einer Verschiedenheit von solchen besteht. Dieser Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie kann daher allein in dem Stoffe von beiden seinen Grund haben. Als synthetische Erkenntnissurtheile aber bezeichnet Kant im Unterschied von blos analytischen diejenigen, deren Prädicat eine wirkliche Erweiterung des als Ausgangspunct des Denkens gegebenen Subjectsbegriffes statt wie bei jenen anderen eine blosse nähere Erläuterung desselben in sich enthält. Dieser Unterschied wird von ihm erläutert durch das berühmt gewordene Beispiel des analytischen Urtheiles: Alle Körper sind ausgedehnt, und des synthetischen: Alle Körper sind schwer, indem dort das Merkmal der Ausdehnung eigentlich ein in dem Begriff des Körpers an sich schon enthaltenes, hier dagegen dasjenige der Schwere ein erst durch eine künstliche Vermittelung oder Operation des Denkens mit ihm in Verbindung

gebrachtes ist oder das erstere Merkmal zu der unmittelbaren Denknothwendigkeit des Begriffes selbst gehört, das letztere hingegen erst mittelbar als ein zu ihm gehörendes festgestellt worden ist; denn ein nicht ausgedehnter Körper ist ein innerer Widerspruch mit sich selbst, während erst die Wissenschaft gezeigt hat, dass auch allen Körpern die Eigenschaft der Schwere zukommen müsse. Sind aber die Urtheile der Mathematik allerdings von rein synthetischer Art, indem sie mit dem zuerst gegebenen Grundbegriffe des Raumes durch reine Verstandesschlüsse a priori alle seine weiteren Eigenschaften in Verbindung bringen, so ist ein derartiges Denken doch für die Philosophie durchaus nicht verstattet, weil diese eines ähnlichen festen und sicheren Ausgangspunctes ihrer Bewegung als jene vollkommen entbehrt. Hiermit war an und für sich das alte Vorurtheil von der Gleichartigkeit des philosophischen und des mathematischen Denkens angegriffen oder erschüttert. Die ganze Aufgabe der Philosophie aber wird von Kant überhaupt nicht in eine Erweiterung unserer Kenntnisse vom höchsten Allgemeinen oder den letzten Prinzipien der Dinge an sich, wozu sie ihrer Natur nach unfähig ist, als vielmehr nur in eine kritische Prüfung des ganzen Erkenntnissvermögens der menschlichen Vernunft selbst nach ihrem Verhältniss zu dem ausser ihr liegenden Stoff oder Inhalt der Erfahrung gesetzt. Nicht das Object des Wissens als solches, sondern vielmehr nur wir selbst als das Subject oder der innere Träger desselben sind es, welches den Gegenstand für die erkennende Betrachtung der Philosophie bildet. Der Begriff der Philosophie bezeichnet daher für Kant überhaupt das Bewusstsein der menschlichen Vernunft über sich selbst nach dem Verhältnisse ihres erkennenden Vermögens zu dem gegebenen Stoffe oder Inhalt der Aussenwelt. Der ganze Charakter der Philosophie hörte hiermit auf ein eigentlich metaphysischer zu sein, indem er vielmehr ein menschlich subjectivischer oder anthropologischer wurde. Die Philosophie war nicht mehr eine Wissenschaft des blossen Verstandes, als welche sie bisher überall aufgefasst worden war, sondern vielmehr eine solche der Vernunft oder des allgemeinen Bewusstseins des menschlichen Geistes über sich selbst. Der Verstand als solcher aber bildete wesentlich mit einen Gegenstand der Erkenntniss oder der Betrachtung der Philosophie. Durch diesen anthropologischen Charakter seines Systems aber lehnte sich Kant eben wesentlich an den Vorgang der Engländer, insbesondere des Locke, an. War für diesen letzteren die sinnliche Erfahrung die alleinige Quelle des

ganzen Vorstellungsinhaltes der Seele gewesen, so schliesst sich allerdings auch Kant zunächst an diese Auffassung an, indem er jedoch zugleich die innere Freiheit oder Selbstständigkeit der Seele bei der Aufnahme des erfahrungsmässigen Stoffes festzuhalten versucht. Der psychologische Empirismus der Engländer wird insofern von ihm mit dem Prinzipe der reinen Idealität der menschlichen Seele unter einem bestimmten Gesichtspuncte oder mit Festhaltung einer bestimmten Grenze vereinigt. Die menschliche Seele war für Kant weder allein ein Ort des Aufnehmens und Gestaltens des ihr von Aussen her gebotenen Stoffes der Erfahrung noch auch eine isolirte und von der Aussenwelt abgetrennte innere Idealwelt für sich. Die ganze Tendenz der Kantischen Philosophie ist vielmehr darauf gerichtet, das von Aussen her Aufgenommene und das ursprünglich Vorhandene in der Seele durch eine bestimmte Grenzlinie von einander zu unterscheiden oder überhaupt dasjenige aufzufinden, worin die reine und ansichseiende Natur oder Eigenthümlichkeit der Seele bei ihrem aufnehmenden Verhalten zur äusseren Welt besteht. Wenn unsere Erkenntniss nach Kant sich allerdings auf die Erfahrung gründet, so beruht sie doch keineswegs allein und ausschliessend auf dieser selbst, sondern es muss vielmehr immer etwas bestimmtes Ursprüngliches und an und für sich Vorhandenes in uns geben, welches die ordnende und gestaltende Kraft oder Form für das Aufnehmen alles äusseren empirischen Inhaltes bildet. Die menschliche Seele erscheint für Kant in dem Lichte eines Gefässes mit einer bestimmten natürlich angeborenen oder untrennbaren Form, durch deren Beschaffenheit nothwendig auch der ganze von Aussen her in sie eintretende Inhalt bestimmt oder gestaltet wird. Eine reine Darstellung oder Naturbeschreibung dieser Form zu liefern ist das allgemeine und wesentliche Ziel seiner Philosophie. Die beiden entscheidenden Hauptbegriffe für Kant sind demnach diejenigen des a priori und des a posteriori in uns Liegenden oder der reinen und ursprünglichen Form und der von Aussen her aufgenommenen Materie des Lebens der Seele. Die Kantische Lehrmeinung geht aus von der Anschauung einer innerlich idealen Selbstständigkeit der menschlichen Seele gegenüber dem sie umgebenden Inhalte der äusseren Welt. Der menschliche Geist als solcher ist der entscheidende Schwerpunct unserer ganzen geistigen Auffassung und Stellung zur Welt. In einem gewissen Sinne hat daher Kant nicht Unrecht zu sagen, dass bei allem

unserem Erkennen nicht die Vernunft nach der Welt, sondern die Welt nach der Vernunft sich zu richten habe. Alle unsere Erkenntniss von den Dingen ist nicht eine solche, wie sie an sich sind, sondern nur eine solche, wie sie als Erscheinungen in den Apparat der Formen unserer Vernunft eintreten. Blos als eine Möglichkeit aber wird die Uebereinstimmung der Formen unserer Vernunft mit dem Wesen der Dinge an sich hingestellt. Die Erkenntniss des Dinges an sich oder der eigentlichen Wesenheit der Sachen selbst blieb für Kant immer ein unerreichbares Ziel. Hiermit aber war dem philosophischen Dogmaticismus als solchem die Spitze abgebrochen und in dem Prinzipe des kritischen Selbstbewusstseins der Vernunft ein neuer Anfang der Entwickelung des philosophischen Denkens gewonnen worden.

147. Kritik des Kantischen Lehrbegriffes.

Alle menschliche Erkenntniss ist im Ganzen eine doppelte, die eine durch die Sinnlichkeit, die andere durch den Verstand oder jene, welche in Anschauungen und diese, welche in Begriffen besteht. Die erstere wurde von Kant auch mit dem Namen der ästhetischen, die letztere mit dem der logischen Weise des Erkennens bezeichnet, indem ihm zugleich das Wesen von jener auf einer Receptivität, das von dieser auf einer Spontaneität des Lebens der Seele beruhte. Ein jedes dieser beiden Vermögen aber wird von Kant einer kritischen Prüfung in Rücksicht seiner reinen Grundformen oder seines ursprünglichen Besitzstandes in der menschlichen Seele unterworfen. Allerdings ging Kant hierbei von der unrichtigen Vorstellung aus, dass sich im Leben der Seele gewisse einzelne Momente müssten nachweisen lassen, welche nicht durch dieselbe empirisch aufgenommen oder aus dem äusserlich gegebenen Inhalte durch weitere Ableitung gebildet worden seien. Jeder derartige Versuch ist ein vollkommen unstatthafter, indem sich das subjective und das objective, das innerliche und das äusserliche Element im Leben der Seele überhaupt durchaus nicht in einer solchen einfach bestimmten, mechanischen und gewaltsamen Weise von einander unterscheiden lassen. Der ganze Vorstellungsinhalt der Seele wird hierdurch gleichsam in zwei vollkommen unzusammenhängende oder ihrem Ursprunge nach verschiedene Hälften zerrissen. Alles Einzelne oder Bestimmte was in uns ist, ist insofern von einerlei Art

als es sich überall auf eine aufnehmende oder erkennende Beziehung unserer Seele nach Aussen hin gründet. Das uns an und für sich selbst Eigenthümliche aber ist immer nur die ursprüngliche zunächst noch jeder genaueren Bestimmtheit entbehrende unentwickelte Anlage oder Disposition des aufnehmenden Verhaltens zur äusseren Welt. Unser entwickeltes Seelenleben ist nichts als das Product aus der Berührung dieser unserer individuellen Kraft mit dem allgemeinen Stoff oder Inhalte der uns umgebenden Welt. Es war daher von Seiten Kants an und für sich eine etwas rohe und mechanische Auffassung, das eigenthümliche Wesen der Seele als solches in einen gewissen engen Kreis von angeborenen oder a priori in ihr liegenden Vorstellungsmomenten einschliessen zu wollen. Hiermit kehrte Kant im Wesentlichen wieder zurück zu der früheren Lehre von den angeborenen Ideen oder Vorstellungen der menschlichen Seele. Es schien aber das ganze Prinzip des Idealismus oder der inneren Freiheit und Unabhängigkeit der menschlichen Seele eben auf keinem anderen Wege gerettet und festgestellt werden zu können als auf diesem. Die ganze Kantische Lehre hat wesentlich die Bedeutung des Versuches einer Definition der Seele in dem was dieselbe ursprünglich oder an und für sich genommen ist. Diesen Kreis der angeborenen Vorstellungsmomente der Seele möglichst zu verengern war allerdings das Hauptbestreben Kants und es kann vielleicht zugegeben werden, dass derselbe die höchsten Spitzen des Vorstellungsinhaltes der Seele umschliesst. Dasjenige aber was Kant als die reinen oder ursprünglichen Formvorstellungen der Seele ansieht, sind der richtigeren Auffassung zufolge vielmehr nur die höchsten und abstractesten oder am Meisten abgeleiteten Momente des ganzen übrigen Inhaltes derselben, oder nicht dasjenige, was zuerst und gleich am Anfange, sondern vielmehr dasjenige, welches erst zuletzt und am Spätesten in ihr vorhanden ist oder entsteht. Die Kantischen Beweisführungen für den reinen oder aprioristischen Charakter bestimmter einzelner Vorstellungsmomente der Seele können höchstens dieses von denselben darzuthun beanspruchen, dass durch sie aller übrige Inhalt der Seele bedingt oder gestaltet wird und dass an und für sich auch bei allem übrigen Vorstellen gerade diese Momente zugleich mit sich in uns enthalten oder gegeben finden müssen; aber die Verschiedenheit des Ursprunges der letzteren als solcher geht hieraus noch nicht hervor, indem wir sie vielmehr ebenso wie alles Andere auf

empirischem Wege gewonnen oder durch Aussonderung aus anderweiten ursprünglichen konkreten und zusammengesetzten Vorstellungsmassen abgeleitet haben können. Das ganze Vorstellen des Menschen fängt an vom Zusammengesetzten oder Konkreten und schreitet erst allmählig fort zum Reinen oder Abstracten. Die ganze Kantische Ansicht von der Seele oder der Vernunft des Menschen hat etwas Rohes und Mechanisches, weil hier dieselbe in einen bestimmten Kreis von ursprünglichen Vorstellungen gebannt erscheint, aus denen sie nicht herauszutreten oder von deren Gewalt sie sich in keiner Weise zu befreien vermag. Wäre der Kreis dieser Vorstellungen ein anderer, so würden wir auch die Welt selbst in einem anderen Lichte aufzufassen genöthigt sein. Unser Geist ist möglicherweise eine durchaus mangelhafte und unzureichende Form des Auffassens der Welt. Es war ein falscher Idealismus Kants, einen solchen bestimmten inneren Kern von Formen der Vernunft annehmen und festhalten zu wollen. Kant fasste die menschliche Vernunft noch nicht sowohl auf als dasjenige, was sie ihrer Natur nach ist, eine eigenthümlich disponirte, aber an sich noch durchaus unentwickelte oder gestaltlose Kraft für das geistige Begreifen der äusseren Welt, als er vielmehr in ihr ein blosses mechanisches in bestimmter Weise gebildetes Gefäss für das Aufnehmen des Inhaltes von dieser erblickte. Die menschliche Vernunft in ihrer ausgebildeten oder entwickelten Gestalt ist in einer ganz ähnlichen Weise das Product aus der Berührung ihrer ursprünglichen inneren Kraft mit dem gegebenen Inhalte der Aussenwelt als ein entwickelter Organismus, wie ein Baum oder eine Pflanze das Product ist aus der ursprünglichen assimilirenden Anlage und gestaltenden Kraft ihres inneren Keimes mit der Gesammtheit der von Anfang an die Entwickelung dieses letzteren bedingenden und beeinflussenden stofflichen Elemente und Verhältnisse des Bodens, der Luft u. s. w. An diesem ausgebildeten Organismus kann gegenwärtig nicht mehr ein bestimmter einzelner Theil bezeichnet werden, der das ihm als solchem Eigenthümliche oder ihn a priori aus sich Bedingende bildete. Alles Bestimmte als solches ist eben erst durch seine Entwickelung an ihm hervorgetreten und nicht an sich oder von Anfang in ihm vorhanden gewesen. Die ganze stoffliche Materie dieses Organismus ist an sich keine andere als diejenige der äusseren Welt, nur dass dieselbe durch ein bestimmtes innerlich dynamisches Prinzip in einer eigen-

thümlichen Weise umgewandelt und gestaltet worden ist. Der allgemeine Irrthum Kants war der, das ganze menschliche Seelenleben durch eine Analyse seiner einzelnen materiellen Elemente oder Vorstellungen gleichsam zerschneiden oder in zwei ursprünglich verschiedene Hälften theilen zu können. Ist aber überhaupt die menschliche Vernunft eine bestimmte Form für das Aufnehmen der äusseren Welt, so kann doch diese Form jedenfalls ebenso wie diejenige des natürlichen Organismus selbst nur eine solche sein, die sich an ihrem materiellen Stoff oder Inhalt in der Eigenschaft einer diesen in seinem ganzen Umfange einschliessenden rein idealen Gestalt oder Grenze befindet, nicht aber wie diejenige eines körperlichen Gefässes, in welches ein bestimmter flüssiger Stoff eingeschüttet wird, d. i. eine solche, welche selbst von einer materiellen oder in stofflicher Weise bestimmten Beschaffenheit wäre. Die Form der Vernunft aber als eine in diesem Sinne dingliche oder in bestimmten einzelnen materiellen Momenten bestehende aufgefasst zu haben, war der Grundirrthum der Kantischen Kritik. Diese Art und Weise der Auffassung wird von Kant zunächst auf das Vermögen des reinen oder theoretischen Erkennens in seinen beiden Abtheilungen, Sinnlichkeit und Verstand, übertragen, indem sich für ihn in Bezug auf die erstere die Anschauungen von Raum und Zeit, in Bezug auf die letztere aber eine Anzahl sogenannter allgemeiner Kategorieen des Denkens als höchste entscheidende Grundformen des Lebens der Seele ergeben.

148. Die Kantische Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit.

Die Kantische Lehre von der Idealität oder Subjectivität der beiden Anschauungen des Raumes und der Zeit ist einer der entscheidendsten Hauptpuncte seines Systems. Allerdings sind an sich diese beiden Momente unseres sinnlichen Anschauens von einer etwas anderen Beschaffenheit als alle übrigen. Raum und Zeit im objectiven Sinne des Wortes genommen sind die beiden Elemente der Ausdehnung für alles wirkliche körperliche Dasein und Werden. Jede einzelne sinnliche Anschauung des Menschen aber hat zu ihrem Inhalte ein bestimmtes Moment des Ausgedehnten im Raume oder in der Zeit. Daher ist in jeder solchen Anschauung noth-

wendig zugleich mit eine der beiden allgemeinen Grundanschauungen des Raumes oder der Zeit enthalten. Hieraus darf allerdings mit Recht gefolgert werden, dass die Anschauungen des Raumes und der Zeit an sich die reinsten und fundamentalsten Momente unseres ganzen sinnlichen Anschauens überhaupt sind. Alles anderweite sinnliche Vorstellen oder Anschauen der Seele hat an und für sich diese beiden Momente zu seiner ersten und nothwendigen Voraussetzung, während sie selbst auf keine solche weitere Voraussetzung oder noch höhere und einfachere Anschauung hinweisen. Die beiden Anschauungsmomente des Raumes und der Zeit sind in der That solche, die wir in Rücksicht des in ihnen liegenden Inhaltes als an und für sich vorhandene oder untrennbar gegebene in uns anzuerkennen geneigt sein möchten. Denn während wir von allem demjenigen was irgendwie im Raume oder in der Zeit ausgedehnt von uns vorgestellt wird, zu abstrahiren oder es als nicht vorhanden zu denken vermögen, so ist uns dieses in Bezug auf jene einfachen Anschauungen als solche in keiner Weise möglich oder verstattet. Die Idee eines leeren Raumes und einer leeren Zeit kann von uns gefasst werden, nicht aber die des Nichtvorhandenseins von Raum und Zeit überhaupt. Wir können versuchen, den Raum und die Zeit zu entleeren von allem bestimmten sich in ihnen befindenden Inhalte, aber sie selbst als solche hinwegzudenken oder zu entfernen sind wir in keiner Weise im Stande. Stehen wir also zu diesen beiden Anschauungsmomenten an sich in einem anderen Verhältniss als zu allen übrigen, so kann der Grund dieses Unterschiedes entweder ein in dem objectiven Wesensinhalte derselben als solchem oder ein in der eigenen subjectiven Beschaffenheit unseres Geistes selbst enthaltener sein. Das Letztere von beiden ist die Ansicht oder der Standpunct Kants. Indem Kant den Beweis zu führen versucht, dass jene beiden Anschauungen nicht empirisch oder von Aussen her von uns aufgenommen und abgeleitet sein können, stellt er dieselben als reine oder a priori in uns liegende Grundformen alles übrigen sinnlichen Anschauens hin. Thatsächlich allerdings entsteht in uns die Anschauung des Raumes und der Zeit an sich dadurch, dass wir von allem Einzelnen oder Bestimmten was im Raume und in der Zeit ausgedehnt ist, abstrahiren und blos die reine und leere Idee der Möglichkeit des Ausgedehntseins an sich im Nebeneinander und im Nacheinander zurückbehalten. Diese Anschauung als solche aber ist jedenfalls von der Art, dass

sie sich nicht gleich von Anfang an und an sich in der menschlichen Seele vorfindet, sondern dass sie erst später und gewissermaassen kunstmässig oder gewaltsam durch einen Act der Entfernung aller bestimmten Momente der Körperlichkeit und der Bewegung in ihr entsteht oder gebildet wird. In der Seele des Kindes findet sich eine solche reine Anschauung von Raum und Zeit noch nicht vor, indem hier das Anschauungsvermögen noch durchaus in die gegebenen einzelnen Momente der Wirklichkeit eingeschlossen oder in ihnen befangen ist. Streng genommen aber sind wir auch gar nicht im Stande, eine solche reine Anschauung des Raumes und der Zeit jemals in der Seele wirklich festzuhalten oder zu fassen, sondern es bleibt dieses eigentlich immer ein blosses unerfüllbares Postulat unseres Willens oder Verstandes, uns zu der reinen Anschauung der Ausdehnung an sich zu erheben. Jede sinnliche Vorstellung oder Anschauung besteht immer in einem bestimmten etwas eigentlich Sichtbares in sich enthaltenden Bilde und auch die Idee von Raum und Zeit an sich vermögen wir, da sie überhaupt als solche nicht etwas Sichtbares oder Anschauliches sind, nur vermöge der Substitution gewisser anderer derartiger einzelner Momente wirklich in uns auszubilden oder festzuhalten. Raum und Zeit sind daher in der Wirklichkeit eigentlich niemals Anschauungen, sondern immer blos Begriffe, die in Rücksicht ihrer actuellen Gestalt in der Seele durch gewisse ihrem Wesen mehr oder weniger homogene Momente des sinnlichen Anschauens für uns vertreten oder festgehalten werden. Von keinem Begriff als solchem aber giebt es eine wirklich genaue oder sein Wesen rein in sich ausdrückende Anschauung in der menschlichen Seele, weil der Begriff an sich immer etwas Allgemeines und geistig Abstractes oder von der eigentlich sinnlichen Anschauung specifisch Verschiedenes ist. Zugleich aber muss doch der Begriff immer nach seinem wirklichen Vorhandensein in der Seele sich mit der Hülle einer bestimmten sinnlichen Anschauung umkleiden oder durch diese seine Erscheinung und Vertretung in ihr finden. Die ganze Kantische Theorie des Seelenlebens aber ist schon darum eine unvollkommene, weil sie einer genauen und festen Begrenzung zwischen den beiden Elementen der Anschauungen und der Begriffe entbehrt. Wenn mit dem Ausdrucke der Vorstellung jedes einzelne irgendwie geartete Moment des Seelenlebens bezeichnet wird, so mögen allerdings in einem gewissen Sinne des Wortes alle Vorstellungen in die beiden

Classen der Anschauungen und der Begriffe unterschieden werden. Eine Anschauung aber hat zu ihrem Inhalt überall etwas Einzelnes, Konkretes oder Sinnliches, ein Begriff dagegen zu dem seinigen etwas Allgemeines, Geistiges oder Abstractes. Auch dieses Allgemeine aber oder der Inhalt der Begriffe muss doch seiner äusseren Form nach wenigstens immer den Charakter einer Anschauung besitzen oder es ist jede Vorstellung als solche genommen überhaupt nie etwas Anderes als eine Anschauung oder ein konkretes und sinnliches räumlich-zeitliches Bild. Die äussere Form alles menschlichen Vorstellens ist diejenige des Anschauens; ein eigentliches Denken in reinen Begriffen oder geistigen Allgemeinheiten findet innerhalb des Seelenlebens überhaupt nicht statt; unsere geistigen Begriffe sind ihrer psychologischen Qualität nach sinnliche Anschauungen so wie alles Andere, nur dass ihr Inhalt ein von dem der directen oder sich auf das unmittelbar Einzelne selbst richtenden Anschauungen verschiedener höherer und abstracterer ist. Alles dasjenige demnach, was zu seinem Inhalte irgend ein Moment des Allgemeinen in den Dingen besitzt, ist seinem Wesen nach ein Begriff, wenn auch seine äussere Form überall keine andere als die einer Anschauung ist. Hieraus aber geht hervor, dass von Zeit und Raum als von Anschauungen im materiellen Sinne des Wortes überhaupt keine Rede sein kann. Zeit und Raum sind Begriffe oder geistige Abstractionen so wie alle anderen, die eben durch das Hinwegdenken alles einzelnen Ausgedehnten und das Zurückbehalten der blossen Möglichkeit der Ausdehnung an sich in der menschlichen Seele entstehen. Hieraus aber folgt nicht, dass diese Begriffe von blos innerer oder subjectiver Art wären oder dass ihnen nichts Bestimmtes in der Objectivität oder Aussenwelt selbst entspräche; vielmehr sind Raum und Zeit immer etwas in der Eigenschaft der blossen Vorbedingung alles Ausgedehntseins in der Aussenwelt an sich oder unabhängig von uns Vorhandenes. Wir abstrahiren uns diese Begriffe so wie alle anderen durch das Hinwegdenken einer bestimmten Menge von Momenten der einzelnen unmittelbar anschaulichen oder sinnlich empirischen Wirklichkeit. In diesem Sinne aber haben jene beiden Begriffe das an sich, dass sie eben aus dem Hinwegdenken alles bestimmten nach einer oder der anderen Richtung hin ausgedehnten Inhaltes in uns entstehen und sie sind insofern jedenfalls zwei Begriffe von einer besonders hohen, abstracten und rein geistigen Art. Von Raum und Zeit

selbst aber zu abstrahiren oder sie ausser uns als nicht vorhanden zu setzen sind wir darum nicht im Stande, weil wir hiermit die nothwendige Bedingung alles anderen Ausgedehntseins aufheben würden. Raum und Zeit sind gerade ebenso ausser uns vorhanden als dieses auch von allen anderen allgemeinen Begriffen des Denkens angenommen werden muss. Im Interesse des Kantischen Lehrbegriffes aber lag es, aus der ganzen Fülle unserer sinnlichen Anschauungen etwas zu retten, was nicht als empirisch aufgenommen sondern als an und für sich in uns liegend hingestellt werden konnte. Ihm daher waren die Vorstellungen von Raum und Zeit gleichsam der leere Ort in uns selbst für die Aufnahme alles anderen sinnlich anschaulichen Inhaltes. Mit Unrecht aber werden diese Vorstellungen als reine Anschauungen von ihm bezeichnet, während sie doch in der That nichts sind als geistige Begriffe so wie alle anderen. Sie sind eben nur diejenigen Begriffe, welche zu ihrem Inhalte das haben, was in jeder einzelnen sinnlichen Anschauung zugleich mit von uns angeschaut oder vorgestellt wird. Sind aber einmal diese Begriffe des ihnen zugeschriebenen Charakters als blosser sinnlicher Anschauungen entkleidet, so wird auch die von Kant behauptete Idealität oder Subjectivität derselben in keiner Weise mehr angenommen und aufrecht gehalten werden können. An jeder einzelnen sinnlichen Anschauung findet sich ein bestimmtes Moment der räumlichen oder zeitlichen Begrenzung vor; dieses Moment aber in seiner reinen Möglichkeit statt einer blossen Beschaffenheit an den Dingen als eine Substanz oder Wesenheit gedacht, bildet den Inhalt der beiden Begriffe des Raumes und der Zeit, deren Entstehungsart sonach vollkommen dieselbe ist als die aller sonstigen Begriffe des Denkens.

149. Die Kantische Kritik des Verstandes.

Ein Hauptargument für den Satz von der Innerlichkeit oder Subjectivität der Vorstellungen des Raumes und der Zeit wird von Kant entlehnt aus dem blossen Vorhandensein oder der Möglichkeit der Mathematik. Freilich ist die Mathematik an und für sich genommen eine rein aprioristische Wissenschaft von den Formen oder Verhältnissen des Raumes schlechthin, oder als Arithmetik von denjenigen der Zeit. Der leere Raum und die leere Zeit ist

an und für sich das Operationsfeld oder der erste Anfangspunct der ganzen Bewegung der Mathematik. In dieser Eigenschaft aber entstehen beide Begriffe doch immer erst in uns durch die Abstraction oder Entleerung derselben von allem wirklichen oder bestimmten Inhalt. Jener Anfangspunct der Mathematik also ist nicht sowohl ein an und für sich in uns gegebener, als vielmehr ein solcher, zu dem wir uns erst durch eine vorausgehende Abstraction von der Gesammtheit alles wirklichen oder konkreten Inhaltes der Dinge emporzuheben genöthigt sind. Die Bewegung der Mathematik als Wissenschaft ist allerdings eine solche durch synthetisches Denken a priori und sie bildet insofern einen entschiedenen Gegensatz zu jeder analytischen oder durch Induction a posteriori entstandenen Wissenschaft. Streng genommen aber ist allerdings die Mathematik nichts Anderes als der reine und echte Prototyp jeder anderen geordneten und vollkommenen Wissenschaft überhaupt. Ebenso wie die Mathematik aus dem reinen Begriffe oder der blossen nackten Idee ihres Stoffes den ganzen weiteren Inhalt desselben synthetisch entwickelt, ebenso müsste dieses an und für sich auch bei einer jeden anderen Wissenschaft in Rücksicht der definitiven Vollkommenheit ihrer Methode zu geschehen haben, wenn der Stoff derselben überall ein so einfacher, logisch durchsichtiger und abstracter wäre als jener der Mathematik. Der Mathematik ist es eben nur vermöge der Art ihres Stoffes leichter gemacht jene absolute oder vollkommene Methode der Darstellung in Anwendung zu bringen als jeder anderen Wissenschaft. An und für sich aber ist auch sie nicht eigentlich oder specifisch von jeder anderen analytisch-empirischen Wissenschaft verschieden. Eine ganze Anzahl von Sätzen der Mathematik sind wahrscheinlich früher auf dem Wege der blossen Beobachtung oder der mechanischen Messung aufgefunden worden, ehe der synthetisch-theoretische Beweis für sie entdeckt worden ist. Ist auch der Entwickelungsgang einer Wissenschaft als solcher ein synthetischer, so hat doch ihre thatsächliche Entstehung jedenfalls immer zuerst von der Beobachtung und analytischen Aussonderung des Einzelnen ihren Anfang genommen. Jede Wissenschaft muss an und für sich in Rücksicht ihrer definitiven Form den Anschein an sich tragen, aus der reinen Idee ihres Gebietes den ganzen Inhalt desselben a priori zu entwickeln. Hieraus aber folgt nicht, dass deswegen jene Idee selbst a priori in uns liegen müsste oder dass wir im Stande sein könnten, aus

ihr allein und ohne vorherige Bekanntschaft mit der Erfahrung alles weiter zu ihr Gehörende zu entwickeln. Die Kantische Auffassung des ganzen Wesens der Mathematik ist eine einseitige, weil er sie allein unter dem Gesichtspunct einer reinen Gedankenentwickelung an sich, und nicht zugleich unter dem ihres thatsächlichen Entstehens in der menschlichen Seele ansieht. Der ganze Kantische Versuch, das Wesen der menschlichen Seele gleichsam herauszuschälen aus der Menge des von ihr aufgenommenen empirischen Inhaltes muss als ein entschieden verunglückter angesehen werden; denn auch die sogenannten Kategorieen oder reinen Formen des Verstandes, Quantität, Qualität, Relativität, Modalität u. s. w. sind zuletzt nichts als logische Begriffe so wie alle anderen, die sich vielleicht nur durch den höheren oder reineren Grad ihres Abstractionsgehaltes, nicht aber sonst irgendwie specifisch von allen übrigen Begriffen unterscheiden. Dieses waren an und für sich die alten Kategorieen oder allgemeinen logischen Gesichtspuncte des Denkens des Aristoteles; die ganze Frage nach der Natur und Stellung dieser Kategorieen aber hängt auf das Genaueste zusammen mit dem allgemeinen wissenschaftlichen Prinzipe der Logik selbst, welches eben durch die Aufnahme derselben und die sich hieran anknüpfende weitläufige Theorie der Urtheilsformen und Schlussfiguren eine ungebührlich ausgedehnte und seinem wahrhaften Wesen widersprechende Gestaltung zu erfahren gehabt hat. Die Logik als solche ist überall nichts als die Wissenschaft oder Theorie von den reinen Formen des Denkens und den allgemeinen Beziehungen der Begriffe unter einander. Daher ist es ein innerer Widerspruch, in diese Lehre von der reinen Form des Denkens gewisse Momente der Materie oder des Inhaltes derselben einflechten zu wollen. Diese ganze Frage aber ist bei Weitem mehr eine solche, welche das engere Prinzip der Logik als eine die das weitere der Philosophie überhaupt angeht. In letzterer Beziehung würde es vom Kantischen Standpuncte selbst aus natürlicher und consequenter gewesen sein, das rein formale Denkgesetz als solches als das a priori in uns liegende Grundprinzip für allen übrigen empirisch aufgenommenen oder abstrahirten Inhalt der verstandesmässigen Begriffe angesehen zu haben. Denn in der That ist hier dieses Verhältniss ein ähnliches als das der sogenannten Anschauungen der Zeit und des Raumes zu der ganzen übrigen empirischen Materie unseres sinnlichen Anschauens. Ebenso wenig aber als die Anschauungen von Raum

und Zeit als solche, so hat auch das reine Denkgesetz für sich allein, sondern immer nur in Verbindung mit einem bestimmten materiellen Begriffsinhalt von Anfang an eine Existenz in der Seele oder es wird auch dieses von uns ebenso wie jene Vorstellungen erst kunstmässig in derselben gebildet und als eine allgemeine Beschaffenheit von seinem einzelnen wirklichen Inhalte abstrahirt. Freilich sind zuletzt auf der einen Seite Raum und Zeit, auf der anderen aber das Denkgesetz diejenigen Momente unseres ganzen sinnlichen Anschauens und geistigen Denkens, welche in allem übrigen Inhalte desselben von uns zugleich mit angeschaut oder gedacht werden müssen. Diese ihre hohe oder abstracte Natur wird von Kant allerdings richtig erkannt oder geahnt; ihre reine Idealität aber kann an und für sich durch nichts festgestellt oder erwiesen werden. Das ganze Verfahren Kants hierbei aber war an sich ein ähnliches als dasjenige des Hume bei seiner Bekämpfung der Realität der beiden Begriffe der Substantialität und der Causalität. Denn auch von diesem wurde dasjenige, was an sich als die innerste objective Wesenheit der Dinge selbst erscheint, vielmehr nur als etwas in uns selbst Liegendes oder ihnen von unserer Seite Untergeschobenes aufgefasst. Die Behauptung aber, dass es keine Substantialität und keine Causalität gebe, ist an und für sich eine nicht weniger enorme als diejenige von der Nichtexistenz des Raumes und der Zeit. Streng genommen beruhen diese ganzen Behauptungen Humes und Kants auf ebenso einseitigen und unzureichenden Deductionen des blossen gewöhnlichen wissenschaftlichen Verstandes als alle anderen von ihnen bekämpften Sätze des sonstigen philosophischen Dogmaticismus. Trotz aller Opposition Kants gegen den Standpunct Wolffs ist doch die Art und Weise seines Denkens immer noch eine solche, die sich in den Fesseln der strengen und schulmässigen Demonstration des Verstandes bewegt. Die Idealität der reinen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes wird von Kant daraus gefolgert, dass sie die Grundelemente alles anderen Anschauens und Denkens sind. Aus diesem Vordersatz aber kann jener Nachsatz nur auf Grund des eingeschobenen Mittelgliedes der vorausgesetzten Trennung des Seelenlebens in eine innere und eine äussere, eine a priori und eine a posteriori gegebene Hälfte abgeleitet und gefolgert werden. Durch die Kantische Lehre von Sinnlichkeit und Verstand aber wird unserer ganzen Weltanschauung der natürliche Boden ihres Anspruches auf Wahr-

haftigkeit entzogen, indem die letzten Elemente derselben, die reine Ausdehnung und das Denkgesetz, möglicherweise ganz unzureichende und ungerechtfertigte Medien für das Aufnehmen des empirischen Inhaltes der äusseren Sachen sind.

150. Das Resultat und die Bedeutung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft.

Das aus Sinnlichkeit und Verstand bestehende Erkenntnissvermögen der menschlichen Vernunft hat den Stoff der Erscheinungswelt zu dem Gegenstand, auf welchen es sich richtet. Der Welt der Erscheinungen wird von Kant diejenige des Ansichseins der Dinge gegenübergestellt. Die Nichterkennbarkeit dieses letzteren ist derjenige Hauptgedanke, den er im zweiten Theile seines Werkes auszuführen versucht. Der Dogmaticismus wird hier nicht in einzelnen seiner Richtungen, sondern in seinem ganzen Prinzipe bekämpft. Es war nach Kant ein Irrthum, die Begriffe unseres Verstandes auf das Wesen der Welt an sich in Anwendung bringen zu wollen. Nichtsdestoweniger ist es an und für sich ein Bedürfniss der menschlichen Natur, sich eine bestimmte geistige Ansicht über die Welt im Ganzen zu bilden. Das Bedürfniss des metaphysischen Erkennens muss daher von Kant wenigstens in Gestalt einer Thatsache oder Erscheinung der menschlichen Vernunft anerkannt werden. Alle verstandesmässigen Demonstrationen über die höchsten Fragen der Welt werden von Kant als etwas Irrthümliches und mit sich selbst Widersprechendes bezeichnet. Hierbei wird von ihm ein System von Antinomieen oder entgegengesetzten Annahmen der menschlichen Vernunft über diese höchsten Fragen aufgestellt, von denen eine jede an und für sich ebenso bündig erwiesen werden kann als die andere. Das Dasein Gottes, der Charakter der Welt als einer Einheit und die Eigenschaft der Seele als einer Substanz, alles dieses sind nach Kant nicht Gegenstände einer wissenschaftlichen Demonstration. Es darf nicht behauptet werden, dass alle diese Beschaffenheiten der Wirklichkeit nach existiren. Allerdings aber legen wir die Vorstellungen von ihnen unserer ganzen Betrachtung der uns umgebenden Dinge zum Grunde. Sie haben deswegen zwar eine normative, noch nicht aber eine constitutive Gültigkeit für den menschlichen Geist, d. h. wir sind berechtigt, uns

ihrer als der höchsten Regeln und Gesichtspuncte für unsere ganze übrige Weltauffassung zu bedienen, ohne ihnen aber deswegen den Charakter einer objectiven Wahrheit oder Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit selbst beilegen zu dürfen. Es ist erlaubt, von allem diesem als von einem wirklich Vorhandenen zu reden, ohne deswegen die Existenz oder das Vorhandensein desselben selbst annehmen oder behaupten zu können. Eine Metaphysik als solche oder eine Wissenschaft von den letzten Gründen der Dinge an sich ist demnach für Kant etwas Unmögliches; das ganze Resultat seiner Kritik der reinen Vernunft ist insofern ein negatives, als derselben jede Befähigung des Hinausgehens über sich oder des Begreifens des wahrhaften objectiven Wesens der Dinge an sich selbst abgesprochen wird. Wir haben insofern blos eine Kenntniss von dem was wir selbst sind oder wie sich die Aussenwelt für uns darstellt, nicht aber eine solche von dieser an sich oder von demjenigen, was hinter der uns zugekehrten Sphäre der blossen sinnlichen Erscheinungen liegt. Die Philosophie aber ist eben nur insofern die höchste ordnende Macht alles Wissens, als sie die Gesetze bestimmt, von denen die Erkenntniss alles übrigen empirisch gegebenen Inhaltes abhängig ist, nicht aber insofern als sie die Grenze der Erfahrung selbst zu überschreiten und in den geheimnissvollen Hintergrund des Ansichseins der Dinge vorzudringen vermöchte. Jedenfalls aber liegt von jetzt an der entscheidende Schwerpunct alles Wissens allein in dem Innern der menschlichen Vernunft oder der Subjectivität selbst und es ist die ganze Tendenz der Kantischen Philosophie durchaus nicht weniger eine jedem blossen einfachen und gedankenlosen Empirismus als eine dem hohlen und abstracten Idealismus des philosophischen Erkenntnissstrebens selbst feindliche und entgegengesetzte. Es handelt sich aber von jetzt an nicht blos um eine Reform der Philosophie als solcher oder im engeren Sinne des Wortes als vielmehr im weiteren Umfang um eine solche der Wissenschaft überhaupt und des ganzen menschlichen Gedankenkreises über sich und die äussere Welt. Der Sturz des alten philosophischen Dogmaticismus ist blos das eine, das negative Hauptverdienst des Kantischen Systems, während das andere, das positive, vielmehr in der Begründung einer neuen höheren und vernunftmässigeren Gestaltung des wissenschaftlichen Stoffes überhaupt besteht. Denn indem die Vernunft als solche in ihrer inneren Form das ordnende Prinzip für den Inhalt der äusseren Erfahrung

bildet, so ist es eben die Beherrschung des letzteren durch jene erstere, welche als die allgemeine Aufgabe oder das höchste Ziel aller Wissenschaft erscheint. Der Einfluss der Kantischen Philosophie machte sich daher bald auch auf allen anderen Gebieten des Wissens geltend. Hatte aber Wolff die Philosophie im Allgemeinen angesehen und behandelt nach der Art und Analogie einer jeden anderen empirischen Wissenschaft, so wurde jetzt durch Kant und seine Schule vielmehr das Prinzip der eigentlich philosophischen Gestaltung mehr und mehr auf alle empirischen Wissenschaften übergetragen und in Anwendung gebracht. Die Philosophie im Sinne Wolffs war wesentlich eine blosse Wissenschaft des Verstandes, in demjenigen Kants dagegen eine solche der Vernunft. Ueberhaupt war es ein frischer, kräftiger und lebendiger Geist, der durch die Kantische Philosophie in das Reich der Wissenschaft und in das ganze geistige Leben der deutschen Nation einzog. Den äusseren Stoff dem inneren Gesetze des menschlichen Geistes zu unterwerfen war jetzt die Aufgabe, um welche es sich handelte. Der blosse wissenschaftliche Verstand als solcher aber ist nicht fähig, den gegebenen Stoff der Welt zu einer Einheit zusammenzufassen oder ihn als ein geistig geordnetes Ganzes zu gestalten. Die Bedeutung der Kantischen Lehre ist wesentlich diese, dass durch dieselbe noch ein anderes höheres freieres und mehr innerlich geniales Prinzip auf die Gestaltung des empirischen Stoffes in Anwendung gebracht wird als dasjenige des blossen das Einzelne als solches mit einander verknüpfenden gewöhnlichen wissenschaftlichen Verstandes. Der wahre Schwerpunct aller echten Wissenschaft liegt zuletzt immer nicht im äusseren Stoff sondern im Innern des menschlichen Geistes selbst. Der wahre Kern der Kantischen Lehre aber ist immer dieser, dass die innere Vernunft das normirende Prinzip für den Inhalt der äusseren Erfahrung sei. Mag die Kantische Definition des Wesens der Vernunft selbst eine unrichtige sein, so wird sie als solche von ihm doch immer als das Höhere und Entscheidende gegenüber der äusseren Empirie hingestellt. Eben dieser Gesichtspunct aber ist es, auf welchem die wesentliche Coincidenz der Kantischen Lehrmeinung mit dem subjectiv-begrifflichen Verfahren des Sokrates im Alterthum beruht. Allerdings aber waren jetzt die ganzen Verhältnisse der Wissenschaft andere, mannichfaltigere und zusammengesetztere geworden als damals. Aber auch in der neuen Zeit war jetzt ähnlich als da das Bedürfniss nach

einem Zurückgehen oder einer inneren Sammlung der Vernunft bei sich selbst gegenüber ihrer früheren Befangenheit in der Objectivität ihres äusseren Stoffes eingetreten. Das allgemeine Ziel oder Problem der philosophischen Bewegung des Alterthums aber war dieses, die Idee der Wissenschaft als solcher zuerst aufzustellen und zu entdecken. Hier handelte es sich bei Sokrates nur um die Geltendmachung des Satzes, dass im Begriffe als solchem und seiner richtigen formalen Definition das alleinige Prinzip alles geordneten Erkennens enthalten sei. Für den philosophischen Standpunct Kants dagegen war die Wissenschaft im Ganzen oder als die einfache verstandesmässige Bearbeitung des erfahrungsmässigen Inhaltes etwas bereits Gegebenes oder Vorhandenes. Im Ganzen aber war dieser Begriff der Wissenschaft noch derselbe als wie er zuerst im Alterthume von Aristoteles in dem formalen Verstandesgesetze der Logik aufgefunden und festgestellt worden war. Bis auf Kant regierte in der That in der Gestaltung der Wissenschaft noch allein das reine Denkgesetz des Verstandes, wie es die formale Logik in sich enthielt. Die herrschende Meinung war bis jetzt immer noch diese gewesen, dass jenes Aristotelische Formprinzip das allein ausreichende sei für die ganze Gestaltung der Wissenschaft. Alle empirische Wissenschaft als solche leitet ihren Ursprung und ihr reines Formgesetz zurück auf die Lehrweise des Aristoteles im Alterthum. Auch für das philosophische Denken selbst aber war bisher das gewöhnliche Gesetz des Verstandes die allein maassgebende Form gewesen. Die allgemeine Bedeutung der mit Kant beginnenden Entwickelungsbewegung des philosophischen Denkens aber gehört nicht sowohl dem engeren Gebiete der Philosophie allein als vielmehr durch dasselbe dem weiteren der Wissenschaft überhaupt an. Das Prinzip einer architektonischen Einheit des wissenschaftlichen Stoffes im Ganzen ist es, welches von jetzt an das eigentliche Hauptproblem alles philosophischen Denkens bildet. Dasjenige, um was es sich im Alterthum handelte, war nur die reine Idee oder der abstracte Begriff des wissenschaftlichen Erkennens als solchen, während es dagegen in der neuen Zeit vielmehr die Frage nach dem geordneten Ausbau oder dem Prinzipe der inneren Vollendung der Wissenschaft selbst ist, auf die sich die ganze Bewegung des philosophischen Denkens bezieht. Die Geschichte der Philosophie im Alterthum hatte die Aufgabe, die blosse Idee der Wissenschaft als solcher festzustellen und zu begründen; die reine Idee oder der

blosse Begriff einer Sache aber ist immer zu unterscheiden von ihrer lebendigen Wirklichkeit oder ihrer konkreten und ausgeführten Vollendung. Unter dem Gesichtspunct dieses Unterschiedes aber ist es, dass die Geschichte der Philosophie im Alterthum eine vorbereitende Einleitung für die tiefere und umfangreichere Entwickelungsbewegung des ganzen wissenschaftlichen Denkens der neueren Zeit bildet. Hier aber ist der entscheidende Wendepunct ebenso wie in der damaligen früheren Zeit derjenige, wo die ganze Frage nach dem Verhältniss der Vernunft zu ihrem Stoffe an die Spitze aller Bestrebungen der Philosophie tritt. Bestand aber die Lehre des Sokrates in dem Satze, dass das subjectiv formale Element alles Denkens, der innere Begriff als solcher, den ersten Anfangspunct und die Voraussetzung alles Weiteren zu bilden habe, so war es für Kant vielmehr die menschliche Vernunft im Ganzen, welche als die ordnende Einheit und die gestaltende Macht des sämmtlichen ausser ihr liegenden Inhaltes erschien. Dem blos formalen oder rein und abstract logischen Kriticismus des ersteren trat der tiefere und materiale oder sich auf die Vernunft im Ganzen erstreckende dieses letzteren zur Seite. Alle Wissenschaft des Alterthums war nur eine solche des reinen und abstracten logischen Denkens, während diejenige der neuen Zeit zugleich eine solche der reichhaltigen, von der sinnlichen Anschauung und Beobachtung ausgehenden Erfahrung ist. Daher war dort der Kriticismus eine blosse Methode des philosophischen Denkens, während er hier die Eigenschaft eines ausgebildeten Systemes des ganzen Bewusstseins des vernunftmässigen Erkennens über sich selbst besass. Mit Sokrates und mit Kant aber geht beide Male die Bewegung der Philosophie aus der Aeusserlichkeit ihres Stoffes in das innere Bewusstsein über sich selbst zurück, um sich von da an in einer höheren Weise und mit gestärkter Kraft der Erledigung ihrer allgemeinen Aufgabe oder Mission für die Wissenschaft im Ganzen zuzuwenden.

151. Der Begriff der menschlichen Freiheit bei Kant.

Der zweite Theil des Kantischen Systemes ist die Kritik der praktischen Vernunft, welche sich auf die Sphäre des angewandten menschlichen Lebens und Handelns bezieht. Auch hier ist das Re-

sultat der Untersuchung ein ganz ähnliches als bei der Kritik der theoretischen Vernunft. Die theoretische und die praktische Vernunft werden von Kant einander zur Seite gestellt als zwei an und für sich verschiedene Abtheilungen des Lebens der menschlichen Seele. Die erstere von beiden hat ihren Stoff an der Sphäre der Natur, die letztere an derjenigen der Freiheit. Ist aber allerdings das ganze Verhalten der menschlichen Vernunft nach Aussen hin ein doppeltes, das eine des erkennenden Begreifens des Gegebenen und das andere des eigenen Wollens und Handelns von sich selbst aus oder erscheint uns dieselbe einmal als der Spiegel der natürlichen, andererseits aber als der Schöpfer und Träger der sogenannten moralischen Welt: so kann es deswegen doch noch nicht als gerechtfertigt angesehen werden, eine derartige doppelte Abtheilung oder Hälfte in der menschlichen Vernunft selbst und an sich unterscheiden zu wollen. Eben dieses aber ist doch zuletzt dasjenige, was im Sinne und Wesen der Kantischen Lehrmeinung liegt. Die menschliche Seele war für Kant ein System von einzelnen Abtheilungen und Kräften: auch hier war Kant im Allgemeinen noch befangen in der mechanischen Vorstellungsweise der Wolffischen Schule. Die einzelnen Regionen des Seelenlebens aber sind nicht sowohl an sich als vielmehr nur durch die verschiedenen Felder oder Objecte ihrer Beziehung nach Aussen von einander verschieden oder es wird die menschliche Seele im Allgemeinen nur aufgefasst werden dürfen als eine in sich einfache und einartige Kraft, deren ganzer Inhalt aus ihren einzelnen verschiedenartigen Beziehungen auf den ihr gegenüberstehenden Stoff der Welt und des Lebens entspringt. Statt einer theoretischen und einer praktischen Abtheilung der Seele an sich wird daher richtiger nur von einer doppelten derartigen Beziehungsform derselben nach Aussen gesprochen werden dürfen. Auch in der Sphäre der praktischen Vernunft aber bemüht sich Kant eine derartige reine und a priori in uns liegende oder das eigentliche und ursprüngliche Wesen derselben ausmachende Norm aufzufinden als in jener der theoretischen. Diese ist für ihn die Vorstellung der Pflicht oder des Sittengesetzes in der Eigenschaft eines unbedingten kategorischen Imperatives unseres Handelns. Diese Vorstellung steht dem ganzen angewandten oder auf äusseren empirischen Motiven beruhenden Stoff unseres Handelns in einer ähnlichen Weise gegenüber als in Bezug auf das Erkennen die reinen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes. Diese Auffassung ist

vom rein idealen Standpunct aus an und für sich nur eine berechtigte zu nennen. Das Sittengesetz ist für die Sphäre des praktischen Handelns an und für sich ebenso die höchste Norm als dieses für die Sphäre des sinnlichen Anschauens die Grundvorstellung der Ausdehnung und für diejenige der Begriffsoperationen das logische Denkgesetz ist. Die reine Vorstellung des Sittengesetzes aber ist an und für sich eine ebenso leere und inhaltlose Form als die reine Anschauung der Ausdehnung und das reine Gesetz des logischen Denkens. Von der wirklichen Entstehung dieser Vorstellung in der Seele gilt zunächst dasselbe als von diesen anderen Elementen unseres Innern. Das ganze Wollen und Handeln des Menschen wird zunächst und von Anfang an bestimmt durch rein äusserliche oder sinnlich empirische Motive und es ist ebenso erst durch einen Act der inneren, sich auf sich selbst zurückziehenden Sonderung oder Abstraction, dass er sich im Sittengesetz eine eigene innere Norm seines ganzen praktischen Lebens erschafft. Der Mensch ist nicht von Anfang an ein sittliches, sondern zuerst ein rein natürliches Wesen. Allerdings aber ist die Disposition zur Sittlichkeit an sich eine in der menschlichen Natur liegende und es kann daher jedenfalls mit grösserem Rechte gesagt werden, dass die Idee des Sittengesetzes eine an und für sich in uns gegebene sei als dieses von den Vorstellungen des Raumes und der Zeit gelten mag. Das Prinzip der Sittlichkeit bringt der Mensch von sich aus mit in die Welt herein oder es ist eben dieses das specifisch Menschliche und von der äusseren Natur unbedingt Verschiedene in seinem Leben. Ist aber andererseits, im Sinne der Kantischen Auffassung, das Prinzip der Sittlichkeit ein an und für sich in uns liegendes, so fällt eigentlich auch das ganze Verdienst der selbstständigen Ausbildung und freien Erhebung zu demselben für uns hinweg. Liegt das Sittengesetz a priori in uns gegeben, so können wir eigentlich überhaupt gar in keiner anderen Weise handeln als sittlich oder es wird der Stoff unseres Handelns in einer ebenso nothwendigen und untrennbaren Weise durch das Sittengesetz beherrscht als der Stoff unseres sinnlichen Anschauens durch die beiden Grundvorstellungen des Raumes und der Zeit. Ebenso wenig als von den letzteren vermögen wir auch von dem ersteren in der Eigenschaft einer höchsten Norm unserer ganzen praktischen Lebenssphäre zu abstrahiren oder es als nicht vorhanden zu setzen. Die Grundanschauung von einer angeborenen oder rein a priori gegebenen Form unseres Innern

wird durch Kant mit rücksichtsloser Consequenz von der Sphäre der theoretischen Vernunft auf diejenige der praktischen übergetragen. Heisst ihm aber diese letztere diejenige der Freiheit, so ist es eben die Fähigkeit der Abstraction vom Sittengesetz oder die Möglichkeit der Ueberschreitung des Gebotes desselben, worin sich die wahre und eigentliche Freiheit des Menschen zeigt, weil ausserdem das sittliche Handeln die Gestalt eines blinden und nothwendigen Naturtriebes an sich tragen würde. Auf das ganze Gebiet der menschlichen Freiheit ist daher an und für sich die Kantische Auffassung schlechterdings nicht anwendbar, weil das Mechanische und Gewaltsame derselben der ganzen Natur dieses Begriffes widerspricht. Eben die Fähigkeit des unsittlichen Handelns ist der allgemeine Beweis für die Freiheit des Menschen. In Rücksicht des Erkennens mag unsere Vernunft an gewisse a priori in ihr liegende Normen oder Bedingungen gebunden sein; hier dürfen wir zugeben, dass unsere Erkenntniss der Dinge möglicherweise eine mangelhafte oder beschränkte sein könne. Eine ähnliche Grenze für die Freiheit unseres Handelns aber anzunehmen ist uns nicht verstattet. Das Sittengesetz kann unter allen Umständen nicht in demselben Sinne eine innere Form der Vernunft sein als die Anschauungen des Raumes und der Zeit. Mögen diese letzteren eine mechanische Naturgewalt über uns ausüben, so ist doch der Zwang des ersteren immer ein solcher, der von uns abgeschüttelt oder entfernt werden kann. Wir müssen jedes sinnliche Bild durch das allgemeine Medium der Ausdehnung betrachten, aber wir müssen nicht den ganzen Stoff unseres Handelns dem allgemeinen Prinzipe der Sittlichkeit unterwerfen. Das was dort die Natur eines Müssens oder einer unabänderlichen Nothwendigkeit besitzen mag, das hat hier höchstens die Gestalt eines Sollens oder eines an unsere Freiheit gestellten Postulates. Die Freiheit allerdings bildet nach Kant die erste Voraussetzung aller Sittlichkeit; aber es war doch der Wahrheit nach dieser ganze Begriff von ihm in einem engeren Sinne gefasst oder in einem beschränkteren Umfange gebraucht als sich eigentlich und an und für sich genommen gebührt. Der ganze Zustand des praktischen Lebens ist nach Kant entweder ein solcher der Autonomie oder der Heteronomie der Vernunft, der erstere Zustand aber ist gleichbedeutend mit dem Begriffe des sittlichen, der letztere mit dem des unsittlichen Lebens, weil dort die Vernunft sich unter der Herrschaft ihres eigenen inneren Formprinzipes,

hier dagegen unter derjenigen äusserlich fremdartiger oder sinnlich empirischer Motive befindet. Nur im Zustande der Sittlichkeit ist die wahre Freiheit für den Menschen enthalten; diese Auffassung Kants ist an und für sich zwar eine berechtigte, aber doch zugleich eine solche, welche den ganzen Begriff der menschlichen Freiheit gewissermaassen aufhebt, indem sie ihn mit einem bestimmten engeren nicht unmittelbar in ihm selbst liegenden Inhalt erfüllt. Freiheit im rein logischen Sinne des Wortes ist die einfache Fähigkeit zu thun was ich will: in dieser Eigenschaft aber bildet dieselbe das Feld oder Object für die Bestimmungen der Sittlichkeit. Die Sittlichkeit also hat einmal die Freiheit zur Voraussetzung, während andererseits nur in der Sittlichkeit der Mensch sich zum wahren Besitze seiner Freiheit erhebt. Dieses letztere ist die Autonomie der praktischen Vernunft im Kantischen Sinne des Worts. Schon Spinoza aber hatte den Begriff der Freiheit in einem ähnlichen Sinne im Gegensatz zu dem der Unfreiheit oder Sklaverei der Seele gefasst. In der ganzen Kantischen Lehre von der Freiheit als allgemeiner Vorbedingung der Sittlichkeit aber ist insofern immer ein gewisser Widerspruch enthalten als theils dieselbe im rein logischen Sinne hierzu vorausgesetzt wird, anderntheils aber der als reine Form in uns liegende kategorische Imperativ der Pflicht von Anfang an immer eine bestimmte Beschränkung ihres ganzen natürlichen Umfanges aus sich bedingt. Das Kantische Grundprinzip der Trennung des Seelenlebens in eine subjective und eine objective, eine formelle und eine materielle Hälfte ist an und für sich auf das ganze Gebiet der praktischen Vernunft nicht anwendbar, weil hier dasjenige was an sich ein reines Resultat unserer natürlichen und angeborenen menschlichen Freiheit sein soll, die selbstständige Erfassung und Befolgung des Sittengesetzes als der höchsten Norm unseres Handelns, vielmehr die Gestalt einer Grenze oder eines dieselbe a priori aus sich bedingenden Gesetzes gewinnt. Es wird hierdurch eigentlich nicht erklärt, wie der Mensch überhaupt unsittlich, d. h. mit jener seiner innern Form widersprechend handeln könne. Ist das Prinzip der Sittlichkeit uns angeboren, so ist es überhaupt kein Verdienst mehr, sittlich zu handeln. Der Begriff der Unsittlichkeit fällt insofern zusammen mit dem einer blossen Verläugnung oder Abstreifung unserer angeborenen Natur. Die Sittlichkeit in der Eigenschaft einer blossen Naturanlage hört auf, dasjenige zu sein was sie ist. Die specifische

Freiheit des Menschen im Sinne Kants wird zu einem Zwang oder einer unveräusserlichen Eigenschaft seiner Natur. Wie die Kritik der theoretischen, so leidet auch diejenige der praktischen Vernunft bei Kant an gewissen allgemeinen methodischen Mängeln und es handelt sich hier ebenso wie dort darum, den an und für sich beberechtigten Kern der Kantischen Auffassung dieses Gebietes, von seiner ihn umhüllenden falschen und ungerechtfertigten Schaale zu unterscheiden.

152. Die allgemeine sittliche Bedeutung des Kantischen Systems.

Gerade in der Lehre von der praktischen Vernunft oder der Sphäre des sittlichen Handelns zeigt sich am deutlichsten die wesentliche Verwandtschaft oder historische Coincidenz des Kantischen Standpunctes mit jenem des Sokrates im Alterthum. Die allgemeine Bedeutsamkeit des Kantischen Lehrbegriffes nach der praktischen Seite hin war an und für sich durchaus keine geringere als diejenige nach der theoretischen. Wie bei Sokrates, so stehen auch bei Kant das theoretische und das praktische Moment der Philosophie in der genauesten Verbindung mit einander. Wie Sokrates, so war auch Kant der Urheber und erste Begründer eines neuen Prinzipes der Moral. Die Würdigung Kants als Moralphilosophen ist eine nicht weniger wichtige Aufgabe der Geschichtschreibung als diejenige im Sinne eines allgemeinen Reformators der Wissenschaft. Der persönliche moralische Werth Kants lässt ihn ebenso wie Sokrates aus der Menge der übrigen neueren Philosophen als eine besonders ausgezeichnete Erscheinung hervortreten. Kant war auch in seinem persönlichen Wesen gewissermaassen die Verkörperung eines bestimmten moralischen Prinzipes. Nur einzelne wenige grosse Männer haben immer zugleich durch ihre Persönlichkeit als solche und nicht blos durch ihre äusseren Werke oder Thaten der Weltgeschichte angehört; von den meisten grossen Heroen verzeichnet die Geschichte nur das, was sie gethan haben und blos von wenigen auch das, was sie gewesen sind. Nicht jeder grosse Mann geht mit seiner vollen Persönlichkeit auf in derjenigen Lebensaufgabe die ihm gestellt ist, oder es wird vielmehr durch diese Lebensaufgabe selbst häufig nur eine bestimmte Kraft, nicht immer aber eine

ganze und volle menschliche Persönlichkeit überhaupt in Anspruch genommen. Die entscheidendsten Momente in der Weltgeschichte aber sind immer diejenigen, welche in einer bestimmten einzelnen Persönlichkeit ihren Mittelpunct und ihren Träger finden. Unter allen philosophischen Geistern der neuen Zeit aber ist keiner durch den sittlichen Adel seiner Persönlichkeit selbst von einer so hervorragenden Bedeutung gewesen als Kant. Auch hier stimmen gewisse besonders charakteristische Züge mit jener des Sokrates im Alterthum überein. Die strenge und nüchterne Herrschaft des vernünftigen Theiles im Menschen über den sinnlichen, welche das allgemeine Wesen des philosophischen Prinzipes beider Denker bildete, fand auch in ihrem persönlichen Leben selbst ihren Ausdruck. Die sinnliche Natur als solche scheint bei beiden eine ziemlich stark angelegte gewesen zu sein und ihre Beherrschung ist daher jedenfalls für den Einen wie für den Andern nnr das Resultat eines inneren Kampfes gewesen. Einige hervorragende Geister aber sind durch eine ungehemmte Entfaltung aller ihrer natürlichen Anlagen und Triebe, andere dagegen durch starke innere Selbstüberwindung und einheitlich strenge Concentration ihres persönlichen Wesens zu dem wahren Ziele ihrer Bestimmung hingeführt worden. Sokrates und Kant waren beide von der letzteren Art; der ganze Charakter und Werth ihrer geistigen Grösse ist daher ein anderer als etwa der eines Luther oder Göthe, in welchen beiden wir eine in ihrer vollen und ungehemmten Kraft zur Entwickelung gelangte menschliche Natur bewundern. Das ganze persönliche Wesen von Sokrates und von Kant ist das Gegentheil jedes blossen blendenden und unwahren Scheines. Wie Sokrates im Alterthume als das Ideal eines wahren Weisen galt, so kann ihm aus der neuen Zeit eben nur Kant in dieser Eigenschaft an die Seite gestellt werden. Das rein Persönliche des Menschen allerdings tritt in der neuen Zeit vor dem grösseren Umfang des Wissens und der Gelehrsamkeit oft leichter für die Geschichte in den Hintergrund zurück als im Alterthum. Kant ist für uns wenigstens noch kein solches typisches Ideal eines Weltweisen als dieses früherhin Sokrates war. Nichtsdestoweniger gehört doch auch seine Persönlichkeit als solche zu den geistigen Genien des allerhöchsten Ranges in der Geschichte. Den wahren Werth eines hervorragenden Genius gerade auf dem Gebiete der Philosophie aber zu würdigen fällt oft schwerer als in irgend einem anderen Reiche des Lebens des menschlichen Geistes, weil hier das

Specifische einer persönlichen Leistung sich leicht in dem Ganzen einer weiteren allgemeinen Richtung des Denkens verbirgt. So wurde der Standpunct des Sokrates vielfach angesehen als eine blosse Spielart des Wesens der Sophistik. Auch die Nachkantische Philosophie aber hat vielfach auf Kant selbst als auf eine blosse einzelne vorübergegangene und überwundene Entwickelungsstufe des philosophischen Gedankenprozesses in der Geschichte zurückblicken zu dürfen geglaubt. Die Lehre Kants ist von manchen vielleicht im Lichte einer blossen Analogie und weiteren Vervollkommnung des Standpunctes Lockes und der ganzen subjectiven Erkenntnisstheorie der Engländer angesehen worden. Gerade das echt und eigenthümlich Deutsche derselben ist hier vielleicht einer gewissen Gefahr der Verkennung unterworfen gewesen. Das Kantische System ist zunächst nicht ein blosses einzelnes philosophisches System aus der ganzen Reihe dieser Systeme in der Geschichte wie irgend ein anderes, sondern es ist in demselben eine bestimmte allgemeine, absolute und bleibende Wahrheit für den ganzen wissenschaftlichen Begriff der Philosophie überhaupt enthalten. Solcher schlechthin entscheidender Systeme giebt es überhaupt nur ungemein wenige in der ganzen Geschichte. So wie es im Leben jedes einzelnen Menschen gewisse hervorragende und für ihn im Ganzen entscheidende Augenblicke giebt und so wie auch hier nicht jeder Moment denselben Werth und dieselbe allgemeine Bedeutung hat als der andere, ebenso sind auch im historischen Leben der Philosophie einzelne Momente in hervorragender Weise für sie und ihre Vollendung im Ganzen entscheidend gewesen. Das Kantische System aber ist der fruchtbare Grundgedanke der ganzen darauf folgenden neueren deutschen Philosophie. Nur der Kern dieses Systemes aber ist es, der eine solche entscheidende und fruchtbringende Kraft der Wahrheit in sich enthält. Die umhüllende Schaale dieses Kernes wird durch den Fortschritt der Geschichte aufgelöst und zertrümmert. Nur diese ist dasjenige an dem System, auf das als auf etwas schlechthin Abgethanes und Ueberwundenes von der späteren Zeit zurückgeblickt werden darf. Als eine Hauptaufgabe aller wahren Historiographie aber wird immer die angesehen werden müssen, den absoluten und bleibenden rein menschlichen Werth einer geschichtlichen Erscheinung von den im vorübergehenden Wechsel des Zeitgeistes wurzelnden Schlacken ihrer äusseren Einkleidung zu unterscheiden. Das Spätere in der Geschichte aber ist nicht immer im unbedingten Sinne das Höhere

oder Bessere als das Frühere. Die höchsten und reinsten Ideale des Lebens liegen vielmehr in einem gewissen Sinne oft richtiger hinter uns in der Geschichte als vor uns. Denn alle grossen menschlichen Wahrheiten, inwiefern sie einfache Prinzipien und Richtpuncte für alles Weitere sind, treten eben nur zu bestimmten Zeitabschnitten in der Geschichte hervor und werden erst dann von der Nachwelt in ihrer wahren Bedeutung begriffen und weiter entwickelt. Auch Kant aber gehört im Allgemeinen zu den idealen Gestalten aus der vergangenen Geschichte, nach denen sich die eigene Gegenwart noch fortwährend zu richten und durch die sie sich geistig zu erbauen hat. Der innere Geist als solcher, der Trieb des rücksichtslosen, nüchternen und strengen, auf den innersten Kern der Wahrheit gerichteten Erkennens, war hier mehr als zu irgend einer anderen Zeit der reine und echte. An Adel der sittlichen Gesinnung ragt das Kantische System entschieden vor allen denjenigen seiner jüngeren Nachfolger hervor. Diese jüngere Philosophie hat fast in ihren sämmtlichen Richtungen etwas Dünkelhaftes, Gespreiztes und von weichlicher Selbstliebe Eingenommenes, welches sie in ihrem sittlichen Werthe vor der einfachen Würde und anspruchslosen Strenge jenes ersteren entschieden in den Hintergrund zurücktreten lässt. Auch Kant war ebenso wie Sokrates ein Heros oder ein mustergültiges Vorbild nicht blos in der intellectuellen, sondern auch in der moralischen Welt. Die Aufgabe der Geschichtschreibung aber kann nicht die sein, die grossen Gestalten der Vergangenheit durch blosse realistische Detailmalerei in ihrem wahren Werthe oder in ihrer weiter reichenden geistigen Bedeutung herabzusetzen und zu verdunkeln, sondern vielmehr sie in ihrem idealen Charakter aus der blossen Fülle der Einzelheiten hervortreten zu lassen und für das Verständniss der Nachwelt zur Geltung zu bringen. Ruht aber das Wesen des deutschen Geistes hauptsächlich in der unbedingten Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit des Forschens nach der allgemeinen sittlichen und idealen Wahrheit der menschlichen Natur, im Gegensatz zu jedem blossen falschen und einseitigen Blendwerk der Sinnlichkeit oder des Verstandes, so tritt dieser Charakterzug nirgends in so reiner und durchsichtiger Deutlichkeit hervor als in Kant. Wie Luther, so war auch Kant eine durch und durch oder im eminenten Sinne des Wortes deutsche Natur. War jener der Träger der religiösen, so wurde dieser derjenige der wissenschaftlichen Reformbewegung der deut-

schen Nation. Aber auch die Philosophie und die Wissenschaft hatte bei Kant eine Seite, in der sie sich mit dem innerlich praktischen oder sittlich-religiösen Lebensprozesse der Nation auf das Innigste berührte. Der kategorische Imperativ des Sittengesetzes bei Kant war ein grosses und eigenthümliches wenn auch auf eine äusserste Spitze gestelltes Prinzip. An die Lehre Kants knüpfte sich ein wesentlicher Fortschritt oder eine Umbildung in der ganzen moralischen Lebensanschauung des deutschen Volkes an. So sehr aber dieses ganze Prinzip an und für sich einer Kritik unterliegt oder dieselbe gegen sich herauszufordern geeignet sein mag, so sehr ist doch nichtsdestoweniger in demselben eine bestimmte grosse dauernde und unschätzbare Wahrheit enthalten, deren Aufrechterhaltung namentlich gegenüber der moralischen Weichlichkeit und der sich in sich selbst spiegelnden Eitelkeit der späteren Zeit die Gestalt eines Bedürfnisses und einer Nothwendigkeit besitzt. Auch nach dieser Seite hin verlangt der Kantische Standpunct eine eingehende Würdigung, indem er überhaupt nicht als ein einfach überwundener oder abgethaner für uns selbst angesehen werden darf.

153. Der Kantische Imperativ des Sittengesetzes.

Das Prinzip der Sittlichkeit stand in der ganzen neueren Zeit in einem Abhängigkeitsverhältniss zu dem der Religion. Die ganze neuere Sittenlehre ist an sich ein Ausfluss und eine Consequenz der Religionsanschauung des Christenthumes. Das Prinzip der Sittlichkeit ist in diesem Sinne immer etwas ausser uns oder in objectiver und statutarischer Weise Gegebenes. Ja das Christenthum setzt sogar eigentlich die Natur des Menschen als eine unsittliche oder sündhafte voraus. Nur durch die Religion wird hier der Mensch von dem ihm anhaftenden Mangel der Sünde befreit. Im Gegensatz aber zu der Anschauung des Christenthumes war die philosophische und zum Theil auch die populäre Sittenlehre des Alterthums in bei Weitem höheren Grade unabhängig von dem ganzen Gefühl und Prinzipe der Religion. Allerdings war eben mit in Folge hiervon auch die Art und der ganze Inhalt der Sittlichkeit dort ein wesentlich anderer als bei uns. Die ganze Regel des praktischen Lebens aber leitete sich im Alterthum ungleich weniger ab aus der Religion als aus dem Gebote des Staats und dem in-

neren Gedanken der Vernunft. Die Sittenlehre Kants aber kehrt unter eben diesem Gesichtspuncte gewissermaassen wiederum zurück zu jener des Alterthums. Nicht die Religion ist für Kant die Quelle und der Ursprung des moralischen Wollens und Handelns im Menschen, sondern es schliesst vielmehr hier umgekehrt das Sittengesetz als das Erste und an und für sich Gegebene die Religion oder Gottesvorstellung als etwas an und für sich Abhängiges oder als ein blosses Complement in sich ein. Nicht die Religion steht hier über der Moral, sondern vielmehr die Moral über der Religion. Das ganze Kantische Moralprinzip hat in der That etwas in gewisser Weise Antikes. Der kategorische Imperativ der Pflicht ist nach Kant das alleinige wahre und unbedingt berechtigte Motiv des menschlichen Handelns. Dieser Imperativ selbst bedarf keiner weiteren Rechtfertigung oder Begründung. Er ist ebenso das schlechthin höchste und unbedingte Gesetz für den Willen des Einzelnen als im Alterthum das Gebot der Unterordnung und Hingebung an den Staat. Auch das Sittengesetz als solches ist für alle Einzelnen eines und dasselbe, ebenso wie dort der beste Bürger nur der war, der seine Pflicht gegen den Staat am Vollkommensten gethan hatte. Handle so, dass dein Handeln zu jeder Zeit als allgemeine sittliche Norm gelten kann, dieses ist in der That die einzige Erläuterung, welcher der Kantische Imperativ des Sittengesetzes fähig ist. In dieser Fassung des Moralprinzipes aber ist an und für sich durchaus nichts Falsches oder Verwerfliches enthalten. Ja es stimmt diese Anforderung an und für sich durchaus mit dem christlichen Gebote des Strebens nach absoluter sittlicher Vollkommenheit überein. Alle wahre Sittlichkeit besteht an und für sich in einem Streben nach dem reinen Ideale der Vollkommenheit des Menschen. Das rein Individuelle oder schlechthin Besondere in uns aber ist an und für sich eben dasjenige, welches diesem absoluten sittlichen Ideale widerspricht oder welches durch dasselbe aufgehoben, bekämpft und überwunden werden soll. Da jedoch andererseits diese unsere Individualität und ganze übrige empirische menschliche Besonderheit nicht blos etwas einmal Gegebenes, sondern zugleich immer etwas in bestimmter Weise Berechtigtes ist, indem wir eben nur durch die Entfaltung der in ihr liegenden natürlichen Kräfte und Anlagen unser wahrhaftes geistig-sittliches Lebensziel zu erreichen vermögen; so wird zuletzt immer in der Ausgleichung des absoluten menschlichen Ideales

mit den empirischen Bedingungen und Verhältnissen unserer persönlichen Individualität die eigentlich praktische Aufgabe alles sittlichen Strebens zu bestehen haben. Das ganze Kantische Moralprinzip aber ist allerdings von der Art, dass auf diese empirische, in der unmittelbaren Natur des Menschen gegebene Unterlage der Sittlichkeit überhaupt gar keine Rücksicht genommen wird. Die Moralphilosophie Kants ist ein sittlicher Rigorismus, der auf einer einfachen Aufhebung oder Nichtachtung unserer angeborenen menschlichen Natur oder Individualität beruht. Durch das Christenthum aber wird als allgemeines bewegendes Motiv der Sittlichkeit das Gefühl der Liebe theils zu Gott, theils zu unseren Nebenmenschen in Anspruch genommen. Dieses Gefühl aber ist ein in unserer eigenen Natur an und für sich selbst enthaltenes und es hat insofern das sittliche Prinzip für uns nicht die Gestalt eines dieser letzteren auferlegten Zwanges sondern vielmehr die einer aus ihr selbst hervorgehenden freien und freudigen Lebensäusserung ihrer eigenen Anlage oder Kraft. Eben deswegen aber kann auch vom Standpunct der christlichen Sittlichkeit aus die Individualität nicht als solche oder in ihrer Totalität als etwas Unberechtigtes, Falsches oder Verwerfliches erscheinen. Der Kantische Sittlichkeitsbegriff aber schliesst sich in der That wiederum in einer unverkennbaren Weise an jene Vorstellung der Stoiker und anderer Schulen des Alterthumes von einem durchaus einfachen und keiner weiteren Modification in sich Raum gebenden Typus oder Ideal der menschlichen Tugend und Vollkommenheit an. Das Berechtigte des inneren subjectiv menschlichen Gefühlslebens, welches die allgemeine Triebfeder der Sittlichkeit im Sinne der christlichen Lehrmeinung ist, war damals, im Alterthum, überhaupt noch gar nicht erkannt und begriffen; hier beherrschte im Durchschnitt noch ein durchaus bestimmter, einfacher und abstracter Begriff der Sittlichkeit das ganze innere, konkrete und subjectiv persönliche Leben des Menschen; eben dieser starre, abstracte und einseitig logische Charakter der antiken Sittlichkeit aber ist es, welcher jetzt auch wiederum dem Kantischen Moralprinzipe zum Anhaltpunct dient. Der berechtigten Einwendungen, welchen die Kantische Sittlichkeitstheorie unterliegt, sind es im Ganzen genommen drei: zuerst dass das Sittengesetz als ein a priori gegebenes eigentlich die Natur eines rein mechanischen Zwanges für uns besitzt oder dass wir uns nicht mit eigener innerer Freiheit und selbstständiger geistiger Thatkraft zu

ihm erheben, zweitens dass es als eine solche reine innere Form alles näheren Inhaltes oder jeder weiteren konkreten und lebendigen Ausführung entbehrt, drittens aber dass es in der Eigenschaft eines starren kategorischen Imperatives jeden Zusammenhang mit der lebendigen Innerlichkeit unseres Empfindens von sich abstreift und dass insofern unsere ganze angeborene menschliche Natur oder Individualität in ihm ihren Untergang findet. Diese ganzen Mängel aber bedingen zugleich die eigenthümliche Grösse und relative Erhabenheit desselben in der allgemeinen Geschichte des neueren Denkens aus sich. Jede Transaction mit der Weichheit und Unbestimmtheit des pathologischen Empfindens wird durch die Kantische Sittenlehre im Voraus abgeschnitten und verworfen. Das Sittengesetz bedarf als solches keiner weiteren Begründung, es ist ein in seinem Inhalte schlechthin einfaches und es nimmt eine bedingungslose Unterordnung unseres ganzen Seelenlebens für sich in Anspruch. War aber das ganze Motiv der antiken Sittenlehre wesentlich immer ein egoistisches, in der blossen Glückseligkeit oder Befriedigung des einzelnen Subjectes gegebenes, so fällt auch dieses Motiv für Kant vollständig hinweg, indem sich mit der Tugend die Glückseligkeit nicht als Zweck sondern als eine blosse accessorische Zugabe verbindet. Hiermit hatte Kant den Egoismus des antiken Standpunctes überwunden und doch die ganze Reinheit und Strenge desselben bewahrt. Es war aber in der That jetzt eine Zeit, welche einer erneuten Einschärfung der ganzen Strenge des moralischen Prinzipes bedurfte. Ist als absolute Lehre von der Sittlichkeit der Kantische Standpunct nicht ausreichend, so wird doch durch ihn wenigstens das eine entscheidende Moment aller Sittlichkeit, das der strengen und unerbittlichen Befolgung der gebotenen Pflicht, in nachdrücklichster Weise zur Geltung gebracht. In dem ganzen Geiste der Kantischen Zeit aber lag es, die Moral oder praktische Sittlichkeit höher zu stellen als die Religion oder den Werth des Menschen statt nach dieser, allein nach jener zu bestimmen. In der französischen Revolution ging man fort bis zu der officiellen Abschaffung der Religion oder des Christenthumes überhaupt. War dieses nun an sich eine dem deutschen Geist nicht zusagende äusserste Consequenz des rationalen Kriticismus der Zeit, so trat doch auch für Kant das Prinzip der Religion entschieden in den Hintergrund zurück, indem in ihr die menschliche Vernunft sich in Abhängigkeit von einer

fremden ausser ihr stehenden Macht zu befinden schien. Auch die Religion als solche fiel für Kant mit unter den Begriff des Dogmaticismus der Metaphysik und nur insofern als ihm dieselbe zugleich mit in der Sittlichkeit enthalten zu sein schien, wurde von ihm eine Brücke des Ueberganges zu diesem ganzen Gebiete offen gehalten.

154. Die objective Weltansicht des Kantischen Systems.

Die Kantische Kritik der praktischen Vernunft bildet eine nothwendige Ergänzung und weitere Vervollständigung jener der theoretischen. Der entscheidende Schwerpunct aller menschlichen Weltbetrachtung wird von Kant aus der theoretischen Sphäre des Erkennens und Wissens vielmehr in die praktische des Wollens und Handelns verlegt. Das ganze Resultat der Kritik der reinen Vernunft war insofern ein negatives gewesen als aus ihr auf die Frage nach den höchsten geistigen Dingen und Interessen keine bestimmte positive Antwort sich ergeben hatte. Das Dasein Gottes, der menschlichen Seele und der Unsterblichkeit kann durch die theoretische Vernunft in keiner Weise festgestellt und erwiesen werden; eine besondere Eigenthümlichkeit des Kantischen Systems ist daher diese, dass es unser ganzes Verhalten zu jenen höchsten geistigen Gütern und Interessen aus der Sphäre der theoretischen Abtheilung der Vernunft in diejenige der praktischen verweist. Eben hierin aber wird an und für sich auch eine der grössten Wahrheiten und zum Theil selbst der entscheidendste Vorzug des Kantischen Systems erkannt werden müssen. Nicht die theoretische sondern die praktische Seite des menschlichen Wesens ist es, welche die wahrhafte und sichere Unterlage einer jeden geistig idealistischen Weltansicht bildet. Alle jene höchsten unsere ganze geistig sittliche Weltstellung aus sich bedingenden Annahmen sind überhaupt kein Gegenstand der wissenschaftlich theoretischen Demonstration sondern nur ein solcher des einfach praktischen Fürwahrhaltens oder Glaubens. Auch der gebildetste wissenschaftliche Denker hat über alle jene Puncte keine andere und genauere Kenntniss als der einfache praktische Mensch aus dem Volke. Alle Resultate des wissenschaftlichen Denkens und Forschens über die

uns umgebende Welt können überall nach der einen und nach der anderen Seite hin oder theils für und theils gegen jene höchsten geistigen Annahmen gewendet oder als Unterlagen benutzt werden. Ob unsere theoretische Weltansicht eine materialistische oder eine spiritualistische sei, dieses ist zuletzt immer nur davon abhängig, ob aus der Sphäre unseres einfach menschlichen oder sittlich praktischen Lebens die Neigung und Disposition für das Eine oder das Andere, für eine sinnlich-realistische oder eine geistig-idealistische Auffassung und Erklärung der Welt mit von uns hinübergebracht werde. Wir stellen es wesentlich immer im Voraus bei uns selbst fest, ob wir die Sphäre der sinnlichen Erscheinungen der Welt aus ihr selbst erklären oder ob wir sie auf eine andere geistige Sphäre zurückführen und mit dieser in Beziehung bringen wollen. Die Wissenschaft als solche ist diese allgemeine Streitfrage zwischen Idealismus und Materialismus in keiner Weise zu entscheiden im Stande. Auf dem Gebiete des Wissens findet an sich ein unausgesetzter Krieg zwischen diesen beiden entgegengesetzten Weltanschauungen statt. Eben deswegen aber ist es durchaus unstatthaft, unsere wirkliche Weltansicht von dem schwankenden und ungewissen Ausgange eines solchen Kampfes wissenschaftlicher Meinungen abhängig zu machen. Der praktische Mensch allein in seinem unmittelbaren Wollen, Fühlen und Glauben ist es, der sich für die eine oder die andere jener beiden allgemeinen Grundansichten zu entscheiden hat. Alle theoretischen Beweisführungen für jene allgemeinen geistigen Wahrheiten des Lebens können höchstens nur eine unterstützende oder pädeutische, nicht aber eine zwingende oder demonstrative Bedeutung für sich beanspruchen, d. h. sie können dazu verwandt werden, die an sich in uns vorhandene Neigung und Anlage zu einer geistig-idealistischen Betrachtung der Welt weiter zu entwickeln, zu wecken und zu kräftigen, nicht aber dazu, dieselbe in Gestalt von wissenschaftlichen Lehrsätzen zu einer unumstösslichen verstandesmässigen Gewissheit für uns zu erheben. Das Wesen und das Bleibende in der Kantischen Lehrmeinung ist unter allen Umständen dieses, dass über jene höchsten geistigen Dinge und Fragen eine eigentlich wissenschaftliche oder verstandesmässige Erkenntniss in keiner Weise erzielt werden könne. Nicht die Wissenschaft ist es, die hierauf überhaupt eine endgültige Antwort zu ertheilen vermag, sondern die vielmehr von einer anderen Seite her den höchsten

entscheidenden Richtpunct für ihre ganze Auffassung der Welt und ihrer Erscheinungen sich zu erbitten und zu empfangen genöthigt ist. Der Gedanke als solcher ist wo er die Grenze des Gegebenen überschreitet, überall der Gefahr des Irrthumes und der Verwirrung in sich selbst unterworfen; für die höchste Gesammtfrage der Welt ist nicht er, sondern eine andere Kraft oder Stimme in unserem Innern das wahrhaft entscheidende Moment. Für Kant aber ist es eben jener Imperativ des Sittengesetzes, welchem die höchste entscheidende Gewalt in Bezug auf unsere Auffassung der allgemeinen geistigen Weltfragen im Ganzen zugestanden wird. Denn dieser Imperativ schliesst als solcher die fernerweiten Voraussetzungen des Daseins Gottes, der Selbstständigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele und einer moralischen Weltordnung in sich ein. Alles dieses sind daher Annahmen oder Momente nicht unserer theoretischen sondern unserer praktischen Vernunft. Der Mensch nicht als erkennender sondern als handelnder fühlt sich zur Festhaltung jener allgemeinen Elemente einer geistigen Weltansicht gedrungen. Bei dem Allen aber sind dieselben doch immer nur etwas, was innerhalb der Grenzen oder der gegebenen Formen der menschlichen Vernunft selbst liegt. Ueberall kann blos behauptet werden, dass die menschliche Vernunft als solche zu diesen Annahmen genöthigt sei, nicht aber dass denselben an sich oder unabhängig von dem Orte an welchem sie sich befinden, eine objective Wahrheit und Gültigkeit beiwohne. Deswegen ist auch in ihnen noch nicht eine Metaphysik im eigentlichen Sinne des Wortes sondern nur eine kritische Bestimmung des inneren Formenapparates der menschlichen Vernunft selbst enthalten. Die theoretische Vernunft aber bedurfte nach Kant jener Annahmen nur in der Eigenschaft von regulirenden Normen für unsere Auffassung des erkennbaren Inhaltes der Welt, während die praktische ihnen auch als solchen oder um ihrer selbst willen Gültigkeit zuzuschreiben genöthigt ist. Das Sittengesetz aber ist hier immer das Erste und an und für sich Gegebene und blos aus ihm geht als eine weitere Forderung die Idee eines sittlichen Ideales in der Gottheit und einer unendlichen Perfectibilität der menschlichen Seele hervor. Das philosophische Prinzip des Kriticismus aber im Unterschied von jedem wahren und eigentlichen Dogmaticismus findet sich bei Kant auch in Bezug auf die Sphäre der praktischen Vernunft mit Entschiedenheit festgehalten und durchgeführt. Als ein dritter

Hauptheil des Systems aber schliesst sich an die beiden ersteren die Kritik der von Kant so bezeichneten menschlichen Urtheilskraft an. Diese nimmt in dem Organismus des Systems allerdings gewissermaassen die Stelle einer Metaphysik ein, während der Charakter des ersten Theiles desselben, der Kritik der reinen Vernunft, der Stelle der allgemeinen philosophischen Disciplin der Logik oder Erkenntnisslehre, jener des zweiten dagegen, der Kritik der praktischen Vernunft, der der Disciplin der Ethik entsprach. Die ganze Stellung und Aufgabe dieses dritten Theiles des Systemes aber wird von Kant selbst in eine nothwendige Vermittlung des Gegensatzes der beiden Sphären der Natur und Freiheit, von denen die erstere das Object der theoretischen, die letztere das der praktischen Vernunft bildet, verlegt. Hiermit gesteht Kant im Ganzen das Bedürfniss einer Metaphysik oder eines bestimmten Prinzipes für die Auffassung und Betrachtung der Welt in der Allgemeinheit ihrer Verhältnisse, wenigstens in der Gestalt eines in uns selbst liegenden, zu. In aller bisherigen Metaphysik aber war im Wesentlichen nur die Sphäre der Natur und nicht zugleich diejenige der Freiheit in Betracht gezogen oder als Basis für die Aufstellung einer allgemeinen Weltansicht angenommen worden. Die Natur in der sie beherrschenden strengen Nothwendigkeit weist uns auf die Annahme eines deterministischen Prinzipes in der Einrichtung der Welt hin. Dieser Determinismus aber, wie er namentlich in den Systemen des Spinoza und Leibnitz seinen Ausdruck gefunden hatte, steht an und für sich mit dem Grundprinzipe der moralischen Welt, der Freiheit, in einem unauflöslichen Widerspruch. Der ganze in jenen Systemen ausgesprochene Einheitsgedanke der Welt schliesst an und für sich immer eine Aufhebung des höchsten sittlichen Gutes des Menschen, der Freiheit, in sich ein. Ist aber ausserdem dieser Einheitsgedanke selbst ein nothwendiger und berechtigter, so bedarf derselbe doch andererseits einer bestimmten Begrenzung theils dem Begriffe eines persönlichen Gottes, theils demjenigen der menschlichen Freiheit gegenüber. Als allgemeines Prinzip der Weltbetrachtung wird daher von Kant das teleologische angenommen, in welchem das Interesse der Einheit und Ordnung der Welt zugleich mit demjenigen der Selbstheit des Gottesbegriffes und der persönlichen Freiheit des Menschen gewahrt erscheint. Dieses Prinzip ist für uns die regulirende Norm bei der zusammenfassenden Subsumtion und verknüpfenden Reflexion

unseres urtheilenden Denkens über den ganzen Erscheinungsinhalt der wirklichen Welt. Hiermit gelangt Kant in der That zu einer Art von Metaphysik innerhalb der durch das Prinzip des subjectiven Kriticismus ihm gezogenen Grenze und es schliesst sich dieselbe als eine weitere Vervollständigung an den Standpunct seiner Ethik oder Sittenlehre an.

155. Kant und seine Schüler.

Das Kantische System gehört zu denjenigen geistigen Erscheinungen in der Geschichte, deren eigenthümliche Grösse wesentlich in einer nüchternen Besonnenheit und enthaltsamen Selbstbeschränkung des in der menschlichen Natur liegenden Triebes zum denkenden Erkennen besteht. Der ganze Gegenstand des Erkennens ist für Kant an sich niemals die äussere Welt, sondern nur die menschliche Vernunft oder die innere Subjectivität in ihrem natürlichen und nothwendigen Verhältniss zu jener. Der ganze Standpunct Kants ist nicht ein kosmologischer sondern ein anthropologischer. Die Welt nicht wie sie an sich ist sondern nur wie sie im Spiegel der menschlichen Vernunft erscheint, ist das Ziel für die wissenschaftliche Bestimmung oder das philosophische Erkenntnissstreben Kants. Der Blick des menschlichen Geistes wendete sich mit Kant ausschliessend nach Innen oder auf sich selbst. Allerdings aber wurde hierdurch zunächst der ganze natürliche und nothwendige Zusammenhang des menschlichen Geistes mit der Aussenwelt abgeschnitten und unterbrochen. Die menschliche Vernunft wurde von Kant hingestellt als das auf sich allein Beruhende, sich selbst schlechthin Genügende und Absolute. Der ganze Geist der Kantischen Philosophie war hierdurch ein dem harten und spröden Wesen des classischen Alterthums ebenso innig verwandter als er der ganzen gefühlvollen und innerlich weichen Romantik der neuen Zeit entgegengesetzt war. Das Christenthum insbesondere fand vom Kantischen Standpuncte aus nur insofern eine anerkennende Würdigung als es sich im Lichte einer reinen Vernunftreligion für denselben darzustellen schien. Der Bruch der menschlichen Vernunft mit der Autorität des Gegebenen war hier an und für sich ein nicht weniger vollständiger als in der französischen Revolution. Die menschliche Vernunft als solche stand durchaus über der Religion, indem sie

vielmehr diese letztere in der Eigenschaft eines blossen Postulates der Gottesidee mit in sich umschloss. Die Vernunft des Menschen bedurfte nicht der Religion als eines ausser ihr stehenden Bindegliedes mit dem Wesen der Gottheit, sondern sie trug selbst die Gottheit und das ganze Verhältniss zu ihr als etwas an und für sich Untrennbares oder Unveräusserliches in sich. Die Kantische Philosophie bildete insofern die Unterlage und Stütze der ganzen neueren vernunftmässigen oder rationalen Auffassung des Christenthums. Die unbedingte Superiorität der menschlichen Vernunft über alles sie äusserlich Umgebende war hiermit ausgesprochen und festgestellt. Das in der Reformation begonnene Werk der Emancipation der Vernunft von der Autorität des Glaubens war hier um einen bedeutenden Schritt weiter gefördert worden. Man bedurfte in der That des Christenthums als einer objectiven, positiv gegebenen oder statutarischen Religion nicht mehr, indem die Vernunft selbst die Stelle der Religion einnahm oder doch das höchste Richteramt über allen äusserlich gegebenen oder statutarischen Religionsinhalt ausübte. Es schien jetzt die Zeit gekommen zu sein, wo die Vernunft des Menschen in vollkommener Unabhängigkeit von jeder äusseren historisch festgestellten Satzung sich ihren ganzen Inhalt allein aus sich selbst nach ihrer eigenen reinen Idee zu gestalten versuchen könnte. Dieses aber war in der That der ganze Geist oder das ganze Wesen der damaligen Zeit. Die Vernunft achtete nichts mehr ausser sich selbst und das eigene in ihr lebende Ideal des Reinen, Wahren und Vollkommenen. Eine Begeisterung für das Ideale als solches war es, die im Hintergrund jenes kritischen Verhaltens oder jener verneinenden Emporhebung der menschlichen Vernunft über allen blos äusseren oder empirisch gegebenen Stoff des Lebens stand. Hierauf beruhte zugleich die Anlehnung und die Verwandtschaft dieser Zeit mit dem reinen und einfachen Idealscharakter des classischen Alterthums. Es war eine Epoche der allgemeinen Verjüngung des ganzen geistigen Lebens der Menschheit innerhalb der Grenze der nationalen Besonderheit der deutschen Nation. Denn die ganze Bewegung dieser Epoche trug an sich durchaus nicht einen in dem Grade universellen oder allgemein europäischen Charakter an sich als die vorhergehende des Zeitalters der Reformation. Hatte damals der Geist der kirchlich-religiösen, wissenschaftlich-philosophischen, künstlerischen, politischen und commerciellen Um-

bildung oder Erweiterung alle einzelnen Länder Europas wesentlich gleichmässig, wenn auch ein jedes in einer anderen Weise und nach einer anderen Richtung hin ergriffen gehabt, so drängte sich dagegen jetzt das allgemeine reformatorische Streben hauptsächlich nur in die beiden grösseren mitteleuropäischen Länder, Deutschland und Frankreich, zusammen. Nur hier finden eigentlich die allgemeinen reformatorischen Ideen des Zeitalters ihre Ausbildung. Die eigentlich schöpferische Aufgabe der Umbildung aber fiel hier wiederum wesentlich nur auf die Seite des Geistes der deutschen Nation. Deutschland ist in der ganzen neuen Geschichte der erste und wichtigste Träger des allgemeinen Fortschrittes der geistigen Cultur. Hier war der Idealismus der kritischen Vernunft ein in positiver Weise schaffendes und von Innen heraus gestaltendes Prinzip. Der reine Audruck dieses Prinzipes war die Philosophie Kants. Von der allgemeinen Bewegung seiner Zeit wurde das Kantische System ebenso sehr getragen als es selbst das innerste Triebrad und den mächtigsten Hebel für sie bildete. Kein philosophisches System hat in dem Grade in dem innersten Mittelpunct aller Bestrebungen seiner Zeit gestanden als das Kantische. Für die neue Zeit im Allgemeinen aber bezeichnet gerade dieses System den wichtigsten und entscheidendsten Wendepunct in der ganzen Geschichte ihres Denkens oder ihres geistigen Bewusstseins über sich selbst. Der philosophische Standpunct Kants aber ist in der neuen Zeit ganz ebenso wie jener des Sokrates im Alterthum die fruchtbringende Quelle für eine ganze weitere Mehrheit von Richtungen des Denkens geworden. Die Menge und Bedeutsamkeit der philosophischen Schüler Kants war in der neuen Zeit eine durchaus nicht geringere als jene der Schüler des Sokrates im Alterthum. Auch die Verhältnisse der einzelnen Schulen der Nachkantischen Philosophie aber bieten ganz ähnliche Gesichtspuncte dar als diejenigen der verschiedenen Sokratischen Schulen im Alterthum. In beiden Zeitaltern handelte es sich darum, die menschliche Vernunft aus ihrer starren Isolirung und Zurückgezogenheit auf sich selbst wiederum in einen lebendigeren und innigeren Zusammenhang mit der ihr gegenüberstehenden Aussenwelt einzuführen. Der Standpunct des kritischen Idealismus der Vernunft war beide Male ein solcher, auf welchem der philosophische Gedanke nicht längere Zeit hindurch zu verweilen vermochte, sondern der überall nur die Bedeutung einer kurz vorübergehenden

Durchgangsstufe oder eines entscheidenden Prozesses der Reinigung und inneren Weiterbildung des ganzen philosophischen Gedankeninhaltes besitzen konnte. Die bedeutenderen Schüler Kants waren deswegen nichts weniger als blinde und geistlose Nachtreter seiner Lehre. Der Einfluss des Kantischen Systems war im Allgemeinen nicht wie der der meisten übrigen philosophischen Systeme in der Geschichte ein den geistigen Gesichtskreis in irgend welcher Weise einseitig abschliessender oder beschränkender sondern vielmehr ein denselben nach den verschiedensten Richtungen hin fruchtbar ausdehnender und erweiternder. Alle Schüler Kants aber können im Allgemeinen wohl in drei Classen eingetheilt werden, zuerst in solche der stricten Observanz oder des genauen und strengen Anschlusses an das System des Meisters selbst, etwa wie Bouterwek und Krug, sodann in solche, die wie Jacobi und Fries, zwar das innere Bedürfniss einer Weiterführung und Vervollkommnung des Kantischen Standpunctes als solchen empfinden, ohne aber doch diesem Bedürfniss eine feste Gestalt oder eine wissenschaftlich genügende Befriedigung geben zu können, endlich aber in solche, denen es wie Fichte oder Herbart, über jenen Standpunct selbst einen bestimmten wichtigen und entscheidenden Schritt hinaus zu thun vergönnt gewesen ist. Auch in der ganzen Nachkantischen Geschichte der Philosophie aber sind es im Allgemeinen nur wenige wichtige und entscheidende Systeme, in welchen sich die Hauptsumme der philosophischen Gedankenbewegung concentrirt. Gerade bei der Betrachtung der Philosophie der eigenen Gegenwart aber ist es mehr geboten, den Blick auf das wahrhaft Wesentliche und Entscheidende zu beschränken, weil hier dieses noch nicht so bestimmt als bei derjenigen einer früheren Vergangenheit durch den eigenen natürlichen Läuterungsprozess der Geschichte selbst aus der übrigen Masse des weniger Wesentlichen und Bedeutsamen ausgeschieden uns gegenübersteht.

156. Jacobi.

Der erste unvollkommene Versuch einer weiterführenden Ergänzung der Einseitigkeit des Kantischen Standpunctes geschah durch Friedrich Heinrich Jacobi. Der Hauptmangel des Kantischen Standpunctes war die Abwesenheit einer eigentlich objectiven Ge-

wissheit über das Dasein Gottes und die höchsten geistigen Dinge der Welt. Es gab für Kant eigentlich nichts weiter als die menschliche Vernunft selbst und alles andere Geistige ausser derselben erschien nicht sowohl als an sich vorhanden, vielmehr nur als in jener enthalten oder erst durch sie gesetzt. Möglicherweise also ist es eine blosse Beschränktheit unserer Vernunft, etwas anderes Geistiges anzunehmen ausser ihr selbst. Dass Kant den Menschen und seine Vernunft zum Gott mache, ist daher ein an sich nicht aller Begründung entbehrender Einwand Jacobis. Das allgemeine Verdienst oder die Bedeutung Jacobis in der Entwickelung des philosophischen Denkens besteht darin, dass er zuerst den wesentlichen Mangel des Kantischen Systemes entdeckt, ohne jedoch denselben schon wirklich aufheben und verbessern zu können. Die menschliche Vernunft stand nach Kant gleichsam auf einer Insel, von der aus sie sich ein Bild von dem Wesen der übrigen Welt machte, ohne aber jemals in eine directe oder unmittelbare Berührung mit derselben getreten zu sein. Der Kantische Standpunct aber mochte eine Berechtigung haben in Bezug auf die Gestaltung oder bearbeitende Auffassung des empirisch gegebenen Inhaltes der äusseren Dinge, während er uns dagegen auf die Frage nach dem letzten inneren Grunde von diesen rathlos und unbefriedigt liess. Das Gesetz der Vernunft mochte eine genügende Form sein für das Begreifen des Inhaltes der uns umgebenden Welt, aber es konnte nicht ohne Weiteres als die alleinige Basis unserer Beziehung zu dem inneren geistigen Hintergrunde von dieser angenommen werden. Die Vernunft, als ein einsamer Inselkönig gedacht, mochte dem was auf ihre Insel eintrat, Gesetze vorschreiben können, aber sie durfte nicht überhaupt allen Zusammenhang mit den ausser ihr liegenden Mächten verbieten oder sich als die alleinige unseren Verkehr mit der Aussenwelt beherrschende Macht sich hinzustellen erkühnen. Man hatte in der That auf dem Kantischen Standpunct gewissermaassen das Gefühl des Abgeschnittenseins von der ganzen übrigen Welt. Die Vernunft war wie durch eine chinesische Mauer von der Verbindung mit dem Wesen der Dinge an sich geschieden. Der Fehler des Kantischen Systems war oder erschien als ein ähnlicher wie der eines solchen Monarchen des Ostens, der in sich allein den Mittelpunct und das Gesetz der Welt erblickt. Lehrte allerdings Kant wohl mit Recht, dass das Wesen der Dinge an

sich ein uns unbekanntes, also möglicherweise ein anderes sei als es unserer Vernunft erscheint, so verlangt doch diese letztere immer nach einer bestimmten oder positiven Brücke ihres intellectuellen Zusammenhanges mit demselben. Es ist ein Bedürfniss der menschlichen Natur, etwas in sich zu fühlen, dem es eine unbedingte nicht blos subjective sondern auch objective Gewissheit und Ueberzeugungskraft zuschreiben kann. Jene reine und starre Isolirung der menschlichen Vernunft auf sich selbst, wie sie im Sinne des Kantischen Lehrbegriffes lag, ist eine dem natürlichen Gefühle der Abhängigkeit des Menschen von Aussen und dem Bedürfnisse seines innigen geistigen Zusammenhanges mit einer höheren Macht widersprechende. Der Mensch muss sich anlehnen an etwas was ausser ihm steht, oder es muss eine Kraft in ihm geben, der er die Fähigkeit des Hinausgehens über ihn selbst oder der directen Beziehung zu einem anderen höheren Geistigen zutrauen darf. Nach dieser Seite hin aber versuchte Jacobi den Kantischen Standpunct zu ergänzen, indem in dem Prinzipe des religiösen Glaubens eine derartige, die Grenze der menschlichen Vernunft überschreitende und eine unmittelbare objective Gewissheit von dem geistigen Absoluten in sich enthaltende Kraft von ihm angenommen wurde. Der religiöse Glaube im Sinne Jacobis war nichtsdestoweniger ein von dem gewöhnlichen positiven oder statutarischen Glauben der Kirche unabhängiges Prinzip, indem er sich durchaus nicht auf irgend welche äussere Autorität stützte und es blieb insofern auch noch Jacobi dem Kantischen Standpuncte der Festhaltung der inneren Autonomie oder Unabhängigkeit der Vernunft von jeder gegebenen äusseren Gesetzmässigkeit getreu. Die Jacobische Lehre war noch nicht ein Verlassen oder eine Umbildung des Kantischen Standpunctes als solchen, sondern nur eine Ergänzung oder Verbesserung desselben nach einer einzelnen Seite oder Richtung hin. Sie bezeichnete aber jetzt schon das Ungenügende desselben oder deutete den Punct an, nach welchem hin später über ihn im Ganzen hinausgeschritten werden sollte. Von Jacobi selbst aber wurde sein Standpunct als eine Philosophie des Glaubens im Unterschied von der Lehre Kants als der Philosophie der Vernunft und jener Spinozas als der des Verstandes bezeichnet. Diese beiden letzteren Standpuncte waren nach ihm darin einander entgegengesetzt, dass für den einen von ihnen der Begriff Gottes in dem des Menschen, für den anderen aber in jenem der Natur seinen Untergang fand.

Kant, der Philosoph der Vernunft, erhob den Geist des Menschen, Spinoza, der des Verstandes, erhob den Mechanismus der sinnlichen Natur selbst bis in die Stelle der Gottheit empor, indem für den Einen ausser der Innerlichkeit der Seele und für den Anderen ausser dem Mechanismus der äusseren Caussaïität eigentlich nichts weiter vorhanden war. Der Gesichtspunct dieser Eintheilung aller Philosophie bei Jacobi aber war ein rein psychologischer, indem er sich auf das Verhältniss der drei Kräfte oder Abtheilungen der Seele, Glaube, Vernunft und Verstand, gründete, welches Verhältniss dem der drei Gebiete des Wirklichen, Gott, Mensch und Natur entsprach. Kant war nach ihm in das entgegengesetzte Extrem aller Philosophie verfallen als Spinoza, während sein eigener, Jacobis Standpunct selbst die dritte Hauptrichtung des menschlichen Geistes vertrat. Hierdurch hatte Jacobi im Allgemeinen die ganze Einseitigkeit der Kantischen Lehre treffend und richtig charakterisirt. Der menschliche Geist hatte sich früher, in Spinoza, ausschliessend vertieft in die äussere Objectivität, während er sich jetzt, in Kant, ebenso ausschliessend zurückgezogen hatte auf seine eigene Subjectivität. Die Betrachtung der äusseren Natur aber befriedigt blos unseren Verstand, indem wir in ihr ein grosses System von Ursachen und Wirkungen erkennen. Der Standpunct des Spinozismus ist der allgemeine Ausdruck oder das Programm der Wissenschaft von der Natur, ebenso als der Kantianismus derjenige der Wissenschaft von der Vernunft oder vom menschlichen Geiste. Von jetzt an aber schien alles Wissen sich in diese beiden grossen Hauptabtheilungen zu sondern. War aber in früherer Zeit das Prinzip der Religion durch die Philosophie der Natur gefährdet und bedrängt worden, so war dieses von jetzt an bei Weitem mehr von Seiten der Philosophie des menschlichen Geistes der Fall. Kant war mit seiner Lehre herausgetreten aus den Fesseln der äusserlich gegebenen oder traditionellen Religionsanschauung und Sittenlehre. Im Spinozismus fand die menschliche Persönlichkeit ihren Untergang in der Einheit des All, während sie jetzt selbst gewissermaassen das All in sich hereinzog oder durch sich selbst die ordnende Einheit für den Inhalt des Universums bildete. Anstatt der Natur schien jetzt die menschliche Vernunft vergöttert werden zu sollen. Das allgemeine Prinzip aber der Abhängigkeit des Menschen von Gott wurde durch Jacobi aufrecht zu halten versucht, indem er in dem unmittelbaren Vernunft-

glauben eine uns direct wie mit einem Sprunge zur Erkenntniss des Absoluten emporhebende Kraft annahm.

157. Die Philosophie Fichtes nach ihrer allgemeinen Bedeutung.

In einer tieferen und vollkommeneren Weise als durch Jacobi wurde der Kantische Standpunct fortzubilden versucht durch Fichte. Fichte that zuerst einen wichtigen und entscheidenden Schritt über den specifischen Lehrbegriff Kants hinaus. Hatte aber Jacobi den Kantischen Standpunct in Rücksicht des Zusammenhanges der menschlichen Vernunft mit der Aussenwelt zu ergänzen und zu verbessern versucht, so wurde dagegen durch Fichte derselbe in jener seiner specifischen Isolirung der Vernunft noch weiter vertieft und auf die äusserste Spitze dieser ganzen für ihn bezeichnenden Richtung erhoben. Schon Jacobi selbst hatte es als einen Mangel und eine Inconsequenz an dem Kantischen Standpuncte gerügt, dass durch ihn das Ding an sich oder der unbekannte mögliche Hintergrund der Erscheinungswelt nicht überhaupt aufgehoben oder dass er als etwas an sich Anderes und von der Vernunft Verschiedenes stehen gelassen worden war. Der Kriticismus der Kantischen Lehre hatte die menschliche Vernunft abgeschlossen von dem Wesen oder dem Ansichsein der äusseren Welt. Die weitere Consequenz dieses Kriticismus aber war der absolute und reine, die menschliche Vernunft als das einzige für uns überhaupt Existirende hinstellende subjective Idealismus der Lehrweise Fichtes. Die beiden Standpuncte von Jacobi und Fichte sind sich darin unter einander entgegengesetzt, dass der erstere eine Brücke zwischen der Vernunft und der Aussenwelt herzustellen, der letztere aber die Aussenwelt vollkommen in die Vernunft hereinzuziehen versucht. Das innere Motiv der Lehre Jacobis war das Bedürfniss der Abhängigkeit des Menschen von Aussen, dasjenige der Lehre Fichtes aber das Gefühl der Freiheit oder des unbedingten Trotzes des Menschen auf sich selbst. Die Lehrweise Fichtes aber repräsentirt ebenso wie diejenige Kants eine bestimmte wesentliche Entwickelungsstufe des Bewusstseins des menschlichen Geistes über sich selbst überhaupt ebenso wie eine solche des Geistes der deutschen Nation insbesondere. Nach demselben Gesetz als in Frankreich auf die kri-

tische Zerstörungsepoche der Revolution der gewaltige wenn gleich ephemere Bau des Napoleonischen Kaiserreiches folgte, fand auch in dem inneren Geistesleben Deutschlands der Kantische Kriticismus durch den Fichteschen absoluten Idealismus der Vernunft seine nothwendige und natürliche Fortsetzung. Die allgemeine Entwickelung beider Länder hängt in der ganzen neueren Zeit auf das Engste mit einander zusammen und die Geschichte der philosophischen Gedankenbewegungen in Deutschland ist wesentlich immer eine begleitende Ergänzung und Parallele der Geschichte der Staatsumwälzungen und Revolutionen in Frankreich. Das was im Hintergrunde der letzteren steht, ist immer eine Geschichte und Weiterbildung des allgemeinen geistigen Gedankens der Zeit; auch die philosophischen Systeme in Deutschland aber sind historische Thaten im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes, indem namentlich hier der Gedanke als solcher die innerste gestaltende Kraft für das ganze äussere oder praktische Leben der Nation bildet. Ganz insbesondere aber ist jetzt das System und die Weltanschauung Fichtes ein solches der unmittelbaren sittlich energischen und patriotischen That. Die Fichtesche Philosophie ist der allgemeine Ausdruck und Vertreter derjenigen geistigen Bewegung, welche die deutsche Nation in der Zeit der Freiheitskriege ergriff. Hier konnte das äussere patriotische Ziel nur durch die Aufbietung aller sittlichen Energie und Thatkraft, deren die menschliche Vernunft fähig ist, erreicht werden. Der ungebändigte Trotz des fremden Eroberers rief eine ähnliche, den inneren Willen zur unbedingten Geltung und Durchführung bringende Stimmung in der deutschen Nation hervor. Dasselbe Prinzip, was Napoleon in Frankreich vertrat, stellte sich ihm in einer anderen und tiefer innerlichen Weise jetzt in Deutschland gegenüber. Die Philosophie Fichtes ist der umgekehrte oder in die deutsche Weise des Lebens und Anschauens übersetzte Gedanke des französischen Kaiserreichs. In dem französischen Kaiserreich lebte insofern noch der nämliche Gedanke als in der vorhergehenden Epoche der Revolution als die menschliche Vernunft oder die innere Subjectivität des Geistes allein ohne jeden Zusammenhang mit einer gegebenen objectiv historischen Basis sich selbst zum Rechte zu bringen und dem wirklichen Leben ihre Gesetze aufzudringen versuchte. War durch die Revolution selbst der historische Boden oder das objectiv Gegebene im Innern Frankreichs aufgehoben und gestürzt worden, so wandte sich jetzt,

im Kaiserreich, diese negative oder antihistorische Bewegung nach Aussen, indem sie hier ebenso wenig das Recht der Nationalitäten anerkannte als früher dasjenige der alten Stände und Ordnungen innerhalb der französischen Gesellschaft selbst. Hatte sich die Revolution angelehnt an das antike Vorbild der römischen Republik, so nahm jetzt das Kaiserreich ebenso den weltbeherrschenden Despotismus der Cäsaren zum Muster. Auf der Grundlage des absoluten gesellschaftlichen Nivellements wurden jetzt in Frankreich neue Gesetze und Einrichtungen nur nach dem Gebote der reinen Idee oder der blossen abstracten menschlichen Vernunft geschaffen. Die Vernunft, welche zuerst nur negativ oder kritisch dem Gegebenen gegenübergetreten war, suchte jetzt in positiver Weise auf der festgestellten reinen oder abstracten Basis sich ihr Reich zu gestalten. Dieses aber war derselbe Fortschritt, der sich in dem inneren Denken Deutschlands durch den Uebergang von dem Kantischen Kriticismus zu dem Fichteschen Idealismus der Vernunft vollzog. Auch nach Fichte war die menschliche Vernunft als solche das Einzige und Absolute, welches das Prinzip und die Kraft zur Gestaltung ihres ganzen weiteren Inhaltes allein in sich selbst trug. So wie das französische Kaiserreich jede Brücke mit dem historisch Gegebenen abbrach, so wies in Fichte die Vernunft jeden Zusammenhang mit einem ausser ihr liegenden Gesetze der Welt von sich ab. Der Standpunct war in beiden Fällen der der Absolutheit oder Allgewalt der inneren Subjectivität gegenüber der äusseren Objectivität. Auch die äussere Schranke oder Grenze der Wahrheit und Berechtigung des Fichteschen Standpunctes war darum dieselbe als für denjenigen des französischen Kaiserthumes. Nur bis zu einem gewissen Puncte liegt der entscheidende Schwerpunct aller Auffassung und Gestaltung des Lebens allein in uns selbst; die Uebertreibung aber dieses inneren Rechtes oder dieser natürlichen Macht der subjectiven Vernunft war hier in beiden Fällen das Unberechtigte oder Falsche. Es musste aber in der ganzen Geschichte des menschlichen Geistes einen Punct oder eine Stufe geben, wo derselbe in dieser Weise als es hier geschah sich selbst auf sein eigenes Extrem stellte oder sich allein als das Absolute und Unbedingte der Objectivität gegenüber behauptete. Napoleon selbst aber war an sich allerdings ebenso wenig ein Philosoph als Fichte ein Staatsmann oder Feldherr; aber doch war jener nicht weniger der Träger eines allgemeinen historischen Gedankens als die Lehre

von diesem der innerste bewegende Hebel einer praktischen That seiner Nation. Die Philosophie Fichtes ist mehr als eine andere eine solche des inneren Charakters und sie hat eben diesen echt antiken Zug der unerschütterlichen Fähigkeit des Willens mit dem Napoleonischen Wesen gemein. Eine einzelne Persönlichkeit aber war hier in Frankreich der alleinige Träger und Ausdruck der ganzen Bewegung der Epoche. In Deutschland aber erhob sich ein ganzes Volk gegen die Macht eines einzelnen Tyrannen. Diese That aber hatte hier einen tieferen, allgemein geistigen oder philosophischen Hintergrund. Es war nicht wie in Spanien oder in Russland der reine Instinct des Volksgefühles als solchen sondern zugleich ein tieferer von allgemeinen sittlich-menschlichen Idealen getragener Enthusiasmus, der sich hier gegen die aufgedrungene Gewalt des fremden Eroberers erhob. In jenen Ländern war es nur die Naturkraft des nationalen Instinctes, in Deutschland war es zugleich ein höheres geistiges Prinzip, welches gegen die äussere Gewalt reagirte. Die geistige Elite der Nation, die Universitäten, standen hier an der Spitze der Bewegung. Jede Universität war ein kochender Heerd des nationalen Ingrimmes an dem Feuer der durch Kant und Fichte entzündeten allgemein sittlichen Ideen. Der Kantische Imperativ des Sittengesetzes trieb in Ostpreussen die Jugend zuerst unter die patriotischen Fahnen. Der Begriff der Pflicht bei Fichte im Sinne eines inneren Gebotes der Vernunft streifte jede Rücksicht auf etwas ausser ihm Liegendes von sich ab. Der philosophische Idealismus Deutschlands war es, der die französiche Weltherrschaft stürzte. Der Idealismus der Vernunft im deutschen Sinne des Wortes aber war ein durchaus anderer als der im französischen. Dieser letztere, wie er im Kaiserreich seinen Ausdruck fand, war ein grober, particularistischer und Alles auf sich selbst beziehender persönlich nationaler Egoismus. Dieser aber fand in Deutschland in der Flamme des sich auf das allgemein menschliche und geistige Ideale richtenden sich selbst verläugnenden Enthusiasmus seinen Untergang. Die Philosophie Fichtes ist bei uns an sich das nationale Analogon des französischen Kaiserthums; gerade in dem Unterschied dieser beiden Erscheinungen aber drückt sich der allgemeine Unterschied in der historischen Stellung und geistigen Lebensanschauung beider Nationen aus.

158. Das Prinzip des subjectiven Idealismus bei Fichte.

Das System Fichtes zerfällt in die beiden Abtheilungen der theoretischen und der praktischen Wissenschaftslehre oder der Philosophie des Erkennens und derjenigen des Handelns. Für diese Eintheilung war zunächst der Vorgang der beiden ersten Kantischen Kritiken, weiter aber auch die in der neuen Zeit überhaupt herrschend gewordene Entgegensetzung der theoretischen und der praktischen Philosophie entscheidend. Im Allgemeinen steht Fichte noch wesentlich unter dem Einfluss der Kantischen Art und Weise des Denkens. Sein eigenes System erschien ihm selbst blos als eine Art von Interpretation oder vollkommenere Ausprägung des Standpunctes und der Lehrweise Kants. Das in dem letzteren an sich schon enthaltene Moment des subjectiven Idealismus wurde durch Fichte nur bis zu seiner äussersten Consequenz und Schärfe entwickelt. Das Verhältniss Fichtes zu Kant bietet insofern eine gewisse Aehnlichkeit dar mit demjenigen zwischen Berkeley und Locke in der früheren Entwickelung der englischen Philosophie. Wie damals Berkeley, so ging auch hier Fichte bis zu dem Extrem des reinen und absoluten subjectiven Idealismus oder der Anschauung von der Innerlichkeit des Menschen als des einzigen für uns überhaupt Vorhandenen fort, während Locke ebenso wie Kant das in uns selbst Liegende immer noch als in einem gewissen Zusammenhange mit der objectiven Aussenwelt stehend aufgefasst hatte. Die Objectivität als solche schlechthin zu negiren oder sie für uns als thatsächlich nicht vorhanden zu setzen, war das Gemeinsame zwischen Berkeley und Fichte. Locke und Kant aber hatten sich wesentlich nur bemüht, das Innere oder Subjective in uns gegenüber dem Aeusseren oder Objectiven zu begrenzen und den entscheidenden Schwerpunct unserer Weltauffassung allein in das erstere zu verlegen. Ist aber dieser subjective Idealismus als solcher die am Meisten specifische und charakteristische philosophische Erscheinung der neueren Zeit, so können überhaupt Berkeley und Fichte als die hervorragendsten Repräsentanten dieser ganzen modernen Zeitrichtung überhaupt angesehen werden. In ihnen hat der geistige Subjectivismus der Philosophie als solcher seine höchsten Spitzen erreicht. Die ganze Behauptung des Nichtvorhanden-

seins einer äusseren Welt aber ist naturgemäss eine solche, welche nur innerhalb gewisser beschränkender Grenzen von irgend einem Philosophen aufgestellt werden kann. Selbst die Eleaten im Alterthum, indem sie das Widersprechende des Vielen darzuthun sich bemühten, konnten doch nur für den Verstand, nicht aber für den sinnlichen Augenschein die Wirklichkeit desselben hinwegdemonstriren. Es giebt aber überhaupt gewisse auf ein äusserstes Extrem der logischen Deduction gestellte Standpuncte in der Philosophie, denen in sich eine Consequenz nicht abgesprochen werden kann, welche aber doch mit vollem und unerbittlichem Ernst an und für sich zu keiner Zeit festgehalten worden sind. Die Läugnung des Realen als solchen ist eine für den Menschen an sich unmögliche Behauptung; es muss aber auch nach dieser Richtung hin bis zu der äussersten möglichen Grenze fortzuschreiten von der Philosophie versucht werden dürfen. Alle Philosophie ist insofern eine specifisch ideale Richtung des menschlichen Geistes als sie sich allein auf das rein abstracte oder unsinnliche Vermögen in uns, das Denken, stützt. Die Existenz des Realen oder Sinnlichen kann daher an und für sich nur insofern eine Anerkennung durch die Philosophie finden als dieselbe durch den Verstand begründet oder gerechtfertigt wird. Der natürliche Einheitspunct unseres ganzen Verhältnisses zur Welt sind immer nur wir selbst in der reinen Innerlichkeit unseres geistigen Wissens und Denkens. Die äussere Welt als ein blosses Product unseres Geistes hinzustellen oder das Recht der Subjectivität gegenüber der Objectivität bis zu seiner äussersten Consequenz geltend zu machen, ist daher an und für sich ein natürliches Bestreben der Philosophie. Eben dieses aber geschah bei Fichte in einer wesentlich anderen Weise und auf Grund anderer allgemeiner Motive als bei Berkeley. Den Engländern überhaupt war jener ganze geistige Idealismus der Vernunft, wie er das bewegende Triebrad der jüngeren deutschen Philosophie bildete, vollständig fremd geblieben. Das Interesse der englischen Speculation war wesentlich immer nur dieses gewesen, die menschliche Vernunft oder das Innere des Geistes abzuschliessen gegenüber der Aussenwelt, während dagegen die Tendenz sowohl Kants als Fichtes vielmehr auf die Geltendmachung des Gesetzes der inneren Vernunft in Bezug auf den Inhalt der Aussenwelt gerichtet war. Das Ziel der Engländer bestand in der Isolirung, das der Deutschen dagegen in der Begründung der Herrschaft der

Vernunft über den Inhalt der äusseren Objectivität. Wie Berkeley, so war auch Fichte fortgeschritten bis zu dem Standpuncte der absoluten subjectiven Idealität oder der reinen Verinnerlichung der objectiven Welt bis zu einem blossen Bilde in der Grenze des menschlichen Geistes; aber während jener dieses Bild entstehen oder geschaffen werden liess aus den blossen unmittelbar gegebenen Eindrücken und Wahrnehmungen der Sinne, so war es dagegen für diesen vielmehr die ursprüngliche eigne und active Kraft der Vernunft selbst, welche als Urheber oder Schöpfer desselben erschien. Dieser Unterschied war derselbe als wenn auf die Frage, wodurch ein Haus entsteht, von dem Einen die Steine und ersten Materialien, von dem Andern aber die Kraft oder der Geist und der Wille des Baumeisters genannt wird. Die innere Vernunft als solche als das schlechthin schaffende und zeugende Prinzip für die Entstehung des ganzen Bildes der äusseren Welt hinzustellen, war das allgemeine Ziel der Lehrweise Fichtes. Eben hierauf aber gründete sich der charakteristische Unterschied seines Standpunctes von demjenigen Kants. Die menschliche Vernunft war für Kant blos die ordnende, für Fichte zugleich die schaffende Macht des ganzen übrigen Inhaltes der Welt. Die für Kant so bezeichnende Unterscheidung des a priori und des a posteriori gegebenen oder des formellen und des materiellen Elementes der Vernunft fiel für Fichte hinweg; der ganze Inhalt der Vernunft war nach ihm ein einartiger, indem er allein durch eine spontane Kraft oder Thathandlung derselben entsprang. Das ganze Moment oder die Seite der Abhängigkeit der menschlichen Vernunft von der Aussenwelt wurde durch Fichte vollständig ignorirt. Es sollte hier eben der Versuch gemacht werden, der Vernunft als solcher die absolute und souveräne Gewalt der Erzeugung alles zu ihr gehörenden Inhaltes zuzuschreiben. War für Kant die menschliche Vernunft ein Gefäss gewesen, durch dessen Form der ganze in sie eintretende Inhalt seine Gestaltung erfuhr, so erschien sie dagegen für Fichte in dem Lichte eines Saamenkornes, welches durch seine eigene innere Kraft diesen ganzen Inhalt selbstständig aus sich entwickelt. An die Stelle des Kantischen Grundsatzes der Autonomie war bei Fichte derjenige der Absolutheit der menschlichen Vernunft getreten. Hatte aber in der That das ganze Unhaltbare und Irrthümliche der Kantischen Lehre wesentlich in jener versuchten Scheidung eines inneren und eines äusseren, eines formellen und eines materiellen Elementes der Ver-

nunft bestanden, so fand sich dieser Fehler allerdings bei Fichte verbessert, indem von dem letzteren als das rein Innere oder ursprünglich Gegebene im Menschen wesentlich nur das Ich oder das einfache Bewusstsein der Vernunft als solches angesehen wurde. Statt wie Kant von der Vernunft, redet Fichte von dem Ich des Menschen als von der höchsten entscheidenden Macht seines ganzen Verhältnisses zur Welt. Es war jetzt eben nur die reine ideale Persönlichkeit als solche, welche sich als maassgebendes Prinzip alles Aeusseren erfasste. Der Standpunct Fichtes ist der der reinen Omnipotenz oder Allgenugsamkeit des geistig vernünftigen Theiles im Menschen. Seine Philosophie ist der Ausdruck der Absolutheit des inneren Ich gegenüber dem Nichtich der äusseren Welt. Der Standpunct Fichtes ist eine potenzirte Vertiefung und Fortsetzung desjenigen Kants. Die unbedingte Selbstheit und Allgewalt der Vernunft war dasjenige Ideal, welches in der Lehrweise Fichtes seinen Ausdruck fand. Diese Lehre als solche ist eine in hohem Grade einseitige und abstracte, indem sie die ganze eine Seite des menschlichen Wesens, die seiner Abhängigkeit von Aussen, vollständig ignorirt. Aber nichtsdestoweniger ist doch auch in ihr immer eine gewisse allgemeine Wahrheit enthalten oder es wird durch Fichte und sein System ein bestimmtes Moment repräsentirt, welches an sich in keiner vollkommenen Gestaltung der Wissenschaft und des Lebens entbehrt werden kann.

159. Die theoretische Wissenschaftslehre Fichtes.

Die theoretische Wissenschaftslehre Fichtes geht aus von dem Verlangen nach einem höchsten entscheidenden Grundsatz alles Wissens. In dem theoretischen Theil des Fichteschen Systems findet an und für sich das menschliche Bestreben seinen Ausdruck, den ganzen Inhalt des Wissens von einem ersten voraussetzungslosen Anfange durch reines Denken a priori zu construiren. Dieser Anfang aber ist für Fichte das Ich oder das reine innere Selbstbewusstsein der denkenden Vernunft. Die theoretische Wissenschaftslehre Fichtes ist eine Formel, durch welche das Hervorgehen des ganzen übrigen Inhaltes des Wissens aus diesem ersten einfachen Puncte begreiflich gemacht werden soll. Alles Wissen ist für Fichte eine Construction des Inhaltes der Welt aus dem

reinen inneren Gedanken der menschlichen Vernunft. Fichte zeichnet hier ein Ideal der Wissenschaft wie diese eigentlich und an und für sich genommen sein soll. Dieses Ideal ist offenbar dasjenige, wie es zunächst in der einzelnen Wissenschaft der Mathematik seinen Ausdruck und seine Erscheinung findet. Hatte Kant namentlich zuerst zwischen Philosophie und Mathematik eine bestimmte Grenze zu ziehen oder das trügerische Vorbild der letzteren von der Vermischung mit der eigenthümlichen innerlich kritischen Aufgabe der ersteren fern zu halten versucht, so ist dagegen für die Fichtesche Anschauungsweise von der Philosophie und der wahren geistigen Wissenschaft wiederum dieses Beispiel der Mathematik die entscheidende und maasgebende Analogie geworden. Allerdings ist die Mathematik insofern die vollkommenste und am Reinsten geistige Wissenschaft als sie von einem ersten gegebenen Anfange aus in strenger Folgerichtigkeit ihren ganzen weiteren Inhalt entwickelt. Die ganze Aufgabe der Philosophie aber wird durch Fichte wiederum im Unterschied von Kant als eine eigentlich speculative oder constructive gefasst. Die menschliche Vernunft in der Philosophie als eine setzende oder zeugende Macht zu ihrem Rechte zu bringen, ist das allgemeine Bestreben seines Systems. Das Ich der Vernunft ist für ihn der einfache Ausgangspunct der ganzen weiteren denkenden Entwickelung des Inhaltes der Welt. Der ganze Begriff des wissenschaftlichen Erkennens bei Fichte ist allein der der synthetischen Deduction, nicht aber der der analytischen Induction. Das reine Ideal aller Wissenschaft aber ist allerdings dieses, nach welchem der menschliche Gedanke aus sich allein den ganzen übrigen Inhalt der Welt zu entwickeln den Anschein trägt. Es muss an und für sich einen solchen höchsten einfachen und voraussetzungslosen Punct geben, aus welchem der ganze wissenschaftliche Erkenntnissinhalt in zusammenhängender Folge abgeleitet werden kann. Indem alle Wissenschaft an und für sich als eine geistige Einheit oder ein geordnetes System von Gedanken vorausgesetzt werden muss, so wird es an und für sich auch einen ersten einfachen Punct geben müssen, von welchem aus diese ganze Bewegung des Denkens ihren Anfang zu nehmen hat. Dieser Punct aber wird überall nur als ein in uns selbst oder dem menschlichen Geiste als der natürlichen Einigungsform alles übrigen Wissens liegender angenommen werden dürfen. Das Bestreben der Ableitung der ganzen sonstigen Wissenschaft aus dem inneren Ich also ist an

sich ein berechtigtes. Die definitive und rein ideale Form aller Wissenschaft ist die einer aus dem innern Ich oder dem einfachen Selbstbewusstsein der Vernunft hervorgehenden Entwickelungsreihe des Denkens. Dieses Ideal aber im Gegensatz zu dem gewöhnlichen wissenschaftlichen Empirismus hervorzuheben und einzuschärfen ist an und für sich immer die Aufgabe und eigenthümliche Mission der Philosophie. Der geistige Einheitsgedanke der Wissenschaft ist es, dessen Vertretung den höchsten und specifischen Beruf aller Philosophie bildet. Der philosophische Werth des Fichteschen Systems aber beruht wesentlich in dem Versuch einer Feststellung und Formulirung dieses Gedankens. Weniger als philosophische Weltanschauung an sich wie als eine Formel des wissenschaftlichen Erkennens überhaupt hat das Fichtesche System einen bestimmten bleibenden Werth in der Geschichte. Die ganze neuere philosophische Bewegung von Kant an überhaupt aber ist ihrer tieferen Bedeutung nach eine solche, die sich auf eine Reform des ganzen Prinzipes oder der methodischen Form der Wissenschaft an und für sich genommen erstreckt. Eben dieses aber ist das Gemeinsame derselben mit jener früheren im Alterthum von Sokrates ihren Ausgang nehmenden Bewegung des philosophischen Denkens. Wie dort, so tritt auch hier jetzt die ganze Frage nach dem Prinzip des wissenschaftlichen Erkennens in den Vordergrund ein. Die dialektischen Fragen der Philosophie verdrängten damals die metaphysischen oder es wurde das subjective Prinzip der Dialektik das entscheidende für die Auffassung des objectiven Prinzipes der Metaphysik selbst. Auch in der neueren Philosophie aber wird von Kant an die Frage nach dem Erkennen die höhere und bedingende für die nach dem Sein. Der ganze Schwerpunct der Philosophie liegt von jetzt an allein in der inneren Subjectivität des menschlichen Geistes selbst. Die menschliche Vernunft hat sich ein neues Ideal des wissenschaftlichen Erkennens gebildet, welchem sie in einer Reihe von einzelnen Entwickelungsstufen ihres Bewusstseins über sich selbst allmählig näher zu treten beginnt. Alle neueren philosophischen Systeme von Kant an aber sind wesentlich im Lichte von solchen geistigen Idealsanschauungen des allgemeinen Begriffes der Wissenschaft zu betrachten. Die theoretische Lehrweise Fichtes an sich genommen oder das Prinzip der Ableitung des ganzen Inhaltes des Wissens aus der reinen inneren Centralität oder Idealität der Vernunft ist ein Postulat, welches thatsächlich nicht ge-

löst werden kann. Zum Mindesten würde, wenn diese Lösung an sich eine mögliche wäre, derselben doch jedenfalls eine empirische Bekanntschaft der Vernunft mit dem wirklichen Inhalte der Welt zur Voraussetzung dienen müssen. Denn auch bei der Mathematik als einer an sich voraussetzungslosen Wissenschaft wird doch immer zuerst ein analytisches Emporsteigen der Vernunft zu ihrem ersten einfachen Anfange angenommen werden müssen. Es ist also unter allen Umständen nicht die Wissenschaft wie sie in der Wirklichkeit ist oder thatsächlich entsteht, sondern nur wie sie an sich oder ihrem höchsten und reinsten Ideale nach sein soll, auf die sich die ganze Lehrmeinung Fichtes bezieht. Erst dann, wenn der Gedanke den ganzen Stoff der Erfahrung durchdrungen hat, kann es an und für sich als möglich erscheinen, denselben speculativ aus irgend einer höchsten geistigen Einheit zu entwickeln. Dieses letzte an und für sich berechtigte Ziel aller Wissenschaft aber bezeichnet zu haben, ist das allgemeine Verdienst oder die That Fichtes. Seine theoretische Wissenschaftslehre ist daher nicht etwa wie die Kantische Kritik der reinen Vernunft eine blosse Untersuchung des menschlichen Erkenntnissvermögens als solchen, sondern vielmehr ein Versuch der Begründung einer rein geistigen oder synthetischen Erkenntnissweise der Wissenschaft a priori. Hier ist der erste voraussetzungslose Anfang die Idee des reinen inneren Ich der Vernunft als solche. Die beiden allgemeinen Begriffe, mit denen Fichte zur Erzeugung des Bildes der Welt in unserem Innern operirt, sind diejenigen des Ich und des Nichtich. Die Bedeutung dieser beiden Begriffe ist hier im Ganzen eine ähnliche als bei der Entwickelung der Geometrie das Verhältniss der beiden Elemente des Punctes und des Raumes. Die Kategorie des Nichtich begreift hier im Allgemeinen alles dasjenige in sich, was ausser dem Ich zum Leben der Seele gehört. Die Aufgabe aber, aus dem reinen Ich als solchem den ganzen weiteren Inhalt dieses Nichtich zu entwickeln, ist hier an und für sich eine durchaus ähnliche als wenn in der Geometrie aus der reinen Idee des mathematischen Punctes der ganze übrige Raum oder das Leere abgeleitet werden sollte. Die Geometrie setzt mit Recht diese beiden allgemeinen Elemente aller räumlichen Verhältnisse, den Punct und den Raum als solchen als gegeben voraus, während Fichte aus der reinen punctuellen Idealität des Ich selbst alles Weitere zu entwickeln versucht. Dem Ich wird daher durch ihn eine sich selbst setzende

oder die eigene Vorstellung seiner selbst sich als ein erstes Nichtich gegenüberstellende Kraft zugeschrieben und es entsteht durch die dreifache Operation der Thesis, Antithesis und Synthesis oder des einfachen Setzens, des Sichgegenüberstellens und der höheren Vereinigung innerhalb des Ich der ganze weitere Vorstellungsinhalt der Seele. Diese ganze Operation aber ist näher eine ebenso unwahre und trügerische als wenn ein Mathematiker durch die blosse Bewegung des ideellen oder nicht ausgedehnten Punctes den Raum selbst entstehen lassen wollte, da doch vielmehr jede solche Bewegung diesen letzteren an sich schon zu ihrer Voraussetzung hat. Aus der reinen Idee des Ich durch eine blosse Selbstunterscheidung irgend etwas Weiteres zu entwickeln, ist eine einfache logische Unmöglichkeit. Statt des reinen mathematischen Punctes, welcher das Ich eigentlich sein soll, stellt sich ihn Fichte doch immer vor als einen wirklichen ausgedehnten und körperlichen, also einer Gliederung in weitere einzelne Theile zugänglichen Punct. Seine Auffassung des geistigen Ich ist durchaus die einer producirenden oder Alles aus sich allein heraus entwickelnden Kraft. Das Ungeheure und Titanenhafte dieser Auffassung aber lag eben in der innersten Eigenthümlichkeit des Fichteschen Geistes und seiner Zeitstellung begründet. Der ganze Inhalt des Nichtich sollte aufgefasst werden als die Folge einer einfachen That des Ich, in welcher dieses über sich hinausging, indem es sich in seiner eigenen Leerheit durch das successive Gegenüberstellen aller seiner anderen Momente näher determinirte oder beschränkte. Das Entscheidende bei diesem ganzen Prozess aber war zuletzt immer nur der erste Schritt, den das Ich über sich hinauszuthun hatte. Die Begründung dieses ersten Schrittes oder des allgemeinen bewegenden Anstosses für die intellectuelle Entwickelung des Ich aber wurde von Fichte aus der Sphäre der theoretischen Vernunft in diejenige der praktischen verlegt und es schloss sich daher die Lehre von dieser letzteren als eine nothwendige Ergänzung an jene von der ersteren an.

160. Die praktische Wissenschaftslehre Fichtes.

War das Ich der Vernunft von Anfang an durch Fichte als die reine punctuelle Einheit seiner selbst angenommen worden, so

konnte an und für sich auch der Unterschied oder Gegensatz der beiden Sphären des Erkennens und des Handelns nicht mehr in derselben Schärfe von ihm festgehalten werden als bei Kant. Alles Erkennen selbst war für Fichte wesentlich ein Handeln oder es wurde der ganze Inhalt des Seelenlebens als das Product einer eigenen inneren Thathandlung der Vernunft von ihm gefasst. Die Grundelemente der menschlichen Weltansicht, welche für Kant a priori gegebene oder an sich selbst in uns liegende waren, erschienen für Fichte als durch uns selbst geschaffene oder gesetzte. Der Begriff der menschlichen Freiheit wurde von Fichte in dem Sinne zur Geltung zu bringen versucht, dass er selbst als der Schöpfer des höchsten sein ganzes Handeln regelnden und aus sich bedingenden Gesetzes erschien. Die ganze Stellung und Charaktereigenthümlichkeit des Sittengesetzes war nicht mehr eine objective sondern nur eine subjective. Das Sittengesetz hörte für Fichte auf, eine Beschränkung der menschlichen Freiheit zu sein, indem es vielmehr mit dieser in Eins zusammenfiel oder als das eigene Resultat und der wesentliche Inhalt derselben erschien. Es ist aber an und für sich dieses die einfachste und leichteste Art, sich wissenschaftlich mit dem Sittengesetze abzufinden, es ohne Weiteres mit dem Inhalte der Freiheit identisch zu setzen, weil hierdurch, wie es scheint, jeder Widerspruch zwischen beiden oder jeder Conflict zwischen einem objectiv gegebenen Sollen und der individuellen Neigung des persönlichen Subjectes selbst aufgehoben und abgeschnitten wird. Fichte aber sieht auch hier, ebenso wie in der Lehre vom Erkennen den Menschen durchaus an im Lichte des reinen Ideales und so wie er ihm dort an und für sich die Fähigkeit der Entwickelung des ganzen Wissensinhaltes aus dem innern Ich zutraut, so lässt er auch hier die entscheidende Norm seines ganzen Handelns, das Sittengesetz, durch einen Act der einfachen und ursprünglichen Position aus seiner Seele entspringen. Auch diese ganze Ansicht aber hat so wie jene erstere nur den Werth oder die Bedeutung einer den allgemeinen sittlichen Idealscharakter des Menschen in sich zum Ausdruck bringenden Formel. Dieses Prinzip in das Französische übersetzt bedeutete die uneingeschränkte oder sich selbst ihr eigenes Gesetz gebende Allmacht der souveränen Persönlichkeit, wie sie hier im Napoleonischen Kaiserreich zur Erscheinung gelangte. Die Fichtesche Sittenlehre hat aber nur dann eine Wahrheit, wenn die menschliche Persön-

lichkeit selbst als eine absolute oder ideale vorausgesetzt wird. Das Fichtesche System überhaupt aber theilt mit demjenigen des Spinoza den allgemeinen Charakterzug der einfachen, unbedingten und starren Consequenz. So wie für dieses letztere die objective Persönlichkeit Gottes, so ist für jenes erstere die subjective Persönlichkeit des Menschen der absolute Einheitspunct der übrigen Welt. Objectiver und subjectiver Idealismus standen sich hier in ihren beiden reinsten und einfachsten Extremen gegenüber. So wie aber für Spinoza der Mensch zu einem blossen Moment in der allgemeinen Substanz der Gottheit wurde, ebenso stellte sich für Fichte umgekehrt die Gottheit als ein blosses Moment in dem Ich des Menschen oder als etwas durch diesen selbst Hervorgebrachtes und Gesetztes dar. Beide Systeme sind insofern in gewissem Sinne allerdings atheistischer Natur. Auch für Fichte aber ist der Gottesbegriff, ähnlich wie für Kant, eine blosse Ergänzung des Sittengesetzes. Das moralische Moment ist auch hier das entscheidende für das metaphysische. Der Schwerpunct der ganzen menschlichen Welt- und Lebensansicht fällt für Fichte in noch bestimmterer Weise als für Kant auf die praktische Seite seines Innern. Das ganze Wesen der Vernunft besteht nach ihm in der Thätigkeit einer ursprünglichen und unendlichen, sich durch sich selbst ihren Anstoss gebenden Position. Das Ich der Vernunft bedarf schlechthin nichts Anderes in der Welt ausser sich selbst. Diese Auffassung des Ich als einer producirenden Kraft ist die innerste und am Meisten spezifische Eigenthümlichkeit Fichtes. An und für sich genommen zwar verhält sich das Ich in der Sphäre des Erkennens aufnehmend, in der des Handelns dagegen activ oder selbstthätig setzend der Aussenwelt gegenüber. Im Interesse der Fichteschen Lehre aber liegt es, die ganze menschliche Welt- und Lebensansicht aus einem einzigen bestimmten Puncte oder Anstosse zu entwickeln. Das theoretische Ich oder der menschliche Geist in der Eigenschaft des Subjectes seines erkennenden Verhaltens zur Welt erscheint ihm in der That an sich als ein einfacher ruhender Punct, welcher zunächst nur durch das Gegenübertreten eines anderen einfachen Punctes, des aus ihm selbst entnommenen ideellen Nichtich, seinen ganzen weiteren Inhalt empfängt. Die Zweiheit dieser Puncte also oder überhaupt die Theilung des einfachen Ich in sich selbst war die allgemeine Voraussetzung, auf der seine theoretische Wissenschaftslehre oder der sich auf das Erkennen beziehende Theil

seiner Philosophie beruhte. Um diese Spaltung zu erklären, wird in der praktischen Wissenschaftslehre von ihm für das Ich die Eigenschaft einer unendlichen Thätigkeit oder der Quelle und des Subjectes einer absoluten Bewegung postulirt. Die ganze Sphäre des Erkennens hat für Fichte an und für sich die Gestalt einer eigenen Selbstbeschränkung des Ich, indem dasselbe hier mit dem ihm eigentlich fremden Inhalte des Nichtich oder der Welt in Berührung tritt und diesen aus sich entwickelt. In der Sphäre des Handelns aber ist ebenso das Ich schlechthin und unbedingt bei sich selbst. Diese letztere Sphäre aber ist eben darum die eigentlichere und ursprünglichere für dasselbe. Auch beim Erkennen aber geht das Ich immer nur anscheinend aus sich heraus, indem der ganze Inhalt des Nichtich, den es sich hier giebt, als die Folge einer ursprünglichen That seiner eigenen Unterscheidung in sich selbst erscheint. Daher entlässt sich das praktische Ich selbst zu der That seines geistigen Erkennens der Welt, oder es ist allein der Wille des Menschen, der den Träger und ersten Anstoss für unsere Weltansicht bildet. Denn es lag im Interesse des Fichteschen Standpunctes, unser theoretisches Erkennen nicht etwa als eine Art von Concession an das Bestehen oder als ein Verhältniss der Abhängigkeit von einer äusseren Welt erscheinen zu lassen. Die Spontaneität oder Thatkraft unseres Willens ist das einzige Lebendige oder Zeugende was es überhaupt für uns giebt. Eben deswegen aber sah sich auch Fichte veranlasst, die Idee Gottes als eines anderen persönlich lebendigen Wesens ausser uns in die Stellung des blossen abstracten Prinzipes einer moralischen Weltordnung zurücktreten zu lassen. Denn die Absolutheit des inneren Ich bei Fichte vertrug es nicht, sich ein anderes Ich als selbstständiges Wesen gegenüber zu denken. Das menschliche Ich ist für ihn durchaus ebenso die absolute, alles Andere in sich einschliessende Substanz als dieses für Spinoza das objective Ich oder die Persönlichkeit Gottes gewesen war. Der ganze Standpunct Fichtes gehört zu den einseitigsten und abstractesten in aller Geschichte der Philosophie. In ihm versucht es die menschliche Vernunft, in starrer Selbstgenügsamkeit sich allein zurückzuziehen auf sich selbst, indem sie die äussere Welt eben nur insofern anerkennt als sie ihr im Lichte einer durch das eigene innere Ich hervorgebrachten oder gesetzten erscheint. Aus dieser ihrer inneren sich in sich abschliessenden Vertiefung aber geht für die mensch-

liche Vernunft weiterhin der Gewinn eines neuen und höheren geistig wissenschaftlichen Standpunctes der Betrachtung der äusseren Welt hervor.

161. Die allgemeine historische Stellung der Philosophie Schellings.

Die nächste Entwickelungsstufe des philosophischen Denkens nach dem Standpunct Fichtes wird gebildet durch die Lehrweise Schellings. Auch diese letztere aber ist jetzt, ähnlich wie die Systeme Kants und Fichtes, der höchste gedankenmässig wissenschaftliche Ausdruck einer weiteren allgemeinen Richtung oder Strömung der Zeit. Die ganze neueste Geschichte der Philosophie von Kant an ist auf das Genaueste verflochten mit dem sonstigen Gange der Zeitgeschichte überhaupt. In Frankreich war auf das Napoleonische Kaiserreich die Epoche der Restauration oder die Wiederherstellnng des früheren gesellschaftlichen Lebenszustandes in einer den veränderten Verhältnissen entsprechenden Form gefolgt. Auch in Deutschland aber trat dieser Epoche eine innerlich analoge Strömung des öffentlichen Geistes zur Seite. Mit der politischen Vergangenheit selbst war in Deutschland niemals in einer so vollständigen Weise gebrochen worden als in Frankreich. Hier war an sich die Pietät gegen das Historische ein allgemeiner und charakteristischer Zug des Geistes der Nation, während dagegen in Frankreich der nationale Geist im Ganzen eine antihistorische oder durch ein abstractes philosophisches Ideal bestimmte Richtung in der Politik eingeschlagen hatte. In Deutschland lehnte sich die nationale Bewegung der Freiheitskriege in mächtiger Weise an an die historischen Erinnerungen der Vergangenheit oder sie wurde geleitet von Idealen, die nicht aus einer einseitigen philosophischen Abstraction oder aus dem entlegenen Vorbild des classischen Alterthums, sondern die aus der eigenen früheren Geschichte der Nation selbst abgeleitet und entnommen waren. Diese ganze Bewegung selbst war nichts weniger als eine revolutionäre im französischen Sinne des Worts; sie war im Gegentheil in ihrer allgemeinen Tendenz wesentlich einstimmig mit derjenigen Richtung oder Anschauung des Lebens, welche dann auch in Frankreich in der Restauration zur Herrschaft gelangte und deren eigenthümlicher Charakterzug in

der Anlehnung an die frühere historische Vergangenheit bestand. Dasselbe allgemeine Prinzip, welches in Deutschland gegen den gleichmachenden Despotismus des antikisirenden französischen Kaiserthums reagirte, stieg auch in Frankreich selbst mit der Einsetzung der Bourbonen wiederum auf den Thron. Deutschland im Allgemeinen genommen vertritt in der neueren Zeit das Prinzip der Restauration, Frankreich dasjenige der Revolution oder die nationale Gesammtströmung ist dort eine solche, die von dem Verlangen der Anknüpfung an das Historische, hier aber eine solche, die von demjenigen des Bruches mit demselben bestimmt und geleitet wird. Das französische Kaiserreich aber war die ausströmende Ueberfluthung des revolutionären Prinzipes nach Deutschland, während der Sturz desselben und die darauf folgende Restauration in Frankreich umgekehrt eine Folge der Reaction des deutschen Nationalgeistes gegen den französischen war. Nicht der Druck der fremden Gewalt allein, sondern wesentlich zugleich die Abneigung gegen das allgemeine von derselben vertretene Prinzip war es, welche die deutsche Nation zur Erhebung gegen das französische Kaiserreich trieb. Es war ein Kampf zweier allgemeiner Prinzipe, welcher in jener Zeit zwischen Deutschland und Frankreich geführt wurde und in welchem Deutschland die conservative, Frankreich aber die revolutionäre Seite oder Parteistellung einnahm. Auch beschränkte sich dieser Prinzipienkampf wesentlich eben nur auf jene beiden Länder selbst. Denn dasjenige, was z. B. in Spanien ausser dem reinen Nationalhasse als solchem der französischen Herrschaft feindlich gegenübertrat, war eben nur das alte einfach historische oder von dem Geist der neueren Zeit noch gar nicht berührte Prinzip oder Lebenselement selbst, während es in Deutschland dagegen und eben nur hier vielmehr die bewusste und von einer tieferen allgemeinen Ueberzeugung ihrer inneren Nothwendigkeit getragene Idee der erneuten Wiederanknüpfung an das Historische war, die den innersten bewegenden Hebel der nationalen Erhebung bildete. Nur hier hatte der Kampf gegen Frankreich einen wirklichen allgemeinen Gedanken oder ein grosses und nothwendiges geistiges Prinzip zu seiner Basis, denn auch in Deutschland hatte man in gewisser Weise, wenn gleich nicht so vollständig als in Frankreich, den Zusammenhang oder die geistige Fühlung mit der Vergangenheit verloren gehabt. Deutschland war nicht so wie Spanien ein versumpftes oder einfach auf dem alten histo-

rischen Boden stehen gebliebenes Land. Ja, die Initiative des neuen politisch-socialen Fortschrittes war hier durch Friedrich den Grossen und Joseph den Zweiten sogar noch früher und zugleich in einer edleren und gemässigteren Weise ergriffen worden als in Frankreich. Es war nicht das alte und geistig überwundene Historische als solches, sondern vielmehr nur der Fortschritt und die Weiterbildung des Gegenwärtigen auf der Grundlage der Anerkennung und des Anschlusses an das Wahre oder Berechtigte jenes Früheren, welches von Deutschland Frankreich gegenüber vertreten und zur Geltung gebracht wurde. Es war ein neuer allgemeiner und weltgeschichtlicher Gedanke, der sich in Deutschland gegen das französische Prinzip der politischen Lebensauffassung erhob. Dieser Gedanke selbst war etwas Anderes als die einfache Wiederherstellung des früheren mittelalterlich-romantischen und germanisch-christlichen Lebenselementes; aber er hatte allerdings die Würdigung dieses Elementes und eine allgemeine von ihm entnommene geistig-sittliche und menschlich-sociale Idealsanschauung zur Basis. Hinter der energischen Reaction des deutschen Nationalgeistes als solchen stand das allgemeine Gefühl und Bewusstsein der germanischen Art und Stammeseigenthümlichkeit im Gegensatz zu der romanischen; die Idee eines Racenkampfes der Deutschen gegen die Welschen wurde mit in den Vordergrund gestellt; ein deutsch-germanisches Ideal des Lebens und der Sitte trat dem durch Frankreich getragenen romanischen gegenüber. Zugleich aber war das Germanische als solches das specifisch Neuere oder Moderne, während das Romanische sich auf eine Anlehnung an das Vorbild und Ideal des Alterthumes gründete. Jenes Erstere war das uns selbst Angeborene, Wahrhafte und Eigene, dieses Letztere dagegen ein uns Aufgedrungenes, Uebertragenes und Fremdes. Daher kam jetzt auch überhaupt das Mittelalter mit seinen ganzen Ideen und Einrichtungen wiederum zu Ehren. Man wurde sich überhaupt des ganzen die gegenwärtige Welt bewegenden Gegensatzes zwischen romanischer und germanischer oder rücksichtlich des entfernteren Hintergrundes von beiden, antik-classischer und modern-romantischer Lebensauffassung jetzt in einer tieferen Weise bewusst. Der nationale Gegensatz oder Kampf zwischen Deutschland und Frankreich hatte einen tieferen allgemein menschlichen oder historischen Grund und Gehalt. Hatte die Revolution in Frankreich die verbindende Brücke der Gegenwart mit der histo-

rischen Grundlage des Mittelalters abzubrechen versucht, so wurde jetzt durch die von Deutschland ausgehende Restaurationsbewegung dieselbe wiederum aufzurichten gestrebt. Das achtzehnte Jahrhundert wurde in seiner zweiten Hälfte beherrscht von der politischen Idealsanschauung des classischen Alterthums, während mit dem Beginn des neunzehnten wiederum das gesellschaftliche Ideal des Mittelalters in einem neuen Glanze erschien. Die französische Revolution war ein Versuch gewesen, das neuere Leben zu gestalten nach dem rein abstracten oder philosophischen Staatsideale des Alterthums; das eigenthümlich neuere Element aber trat jetzt in die Reaction gegen diesen Versuch ein. Insbesondere aber war es das Prinzip der Berechtigung alles Eigenartigen oder Besonderen, welches jetzt als ein charakteristischer Grundzug der specifisch neueren Weise der Lebensanschauung sich dem abstracten Gleichheitsprinzipe alles Einzelnen als der Grundeigenthümlichkeit des Antiken feindlich gegenüberstellte. Die Idee der socialen und ethnographischen Gliederung wurde in ihrer Berechtigung begriffen im Gegensatz zu dem französischen System der Nivellirung aller inneren und äusseren Unterschiede des Lebens. Dieser ganze neue Ideenkreis aber war ein echt und ausschliessend national deutscher und der geistige Einfluss Deutschlands auf die Weltgestaltung war jetzt wiederum im Steigen begriffen gegenüber dem französischen. Die politische Restauration in Frankreich selbst aber war nur ein matter, geistloser und dem inneren Lebensprinzip der Nation widersprechender Nachklang jenes gesunden und urkräftigen Gedankens der Bewegung in Deutschland. War aber diese Bewegung ihrem innersten Charakter nach eine romantische oder von dem subjectiv-innerlichen und tief-schwärmerischen Geiste des Germanenthums erfüllte, so fand dieselbe auch in einer entsprechenden Art oder Richtung des geistigen Denkens und des wissenschaftlichen und künstlerischen Schaffens ihren ferneren begleitenden Ausdruck. Schelling aber ist seiner tieferen Bedeutung nach der Philosoph oder der Träger des geistigen Gedankens der ganzen neueren romantischen Richtung und Schule des Lebens in Deutschland. Wie Fichte der Epoche des Kaisserreichs und Kant der der Revolution, so steht Schelling jener der Restauration in Frankreich als die entsprechende und homogene Erscheinung oder Entwickelungsstufe des allgemeinen nationalen Bewusstseins in Deutschland zur Seite. War Fichte der Philosoph der energischen, die ganze

Kraft des Innern nach Aussen hin wendenden That gewesen, so war es dagegen der ganze schwärmerische und ideal beschauliche Geist der Romantik, welcher in der Philosophie Schellings seinen höchsten speculativen Ausdruck fand. Die negative oder in der kräftigen Ermannung des Nationalgefühles und der energischen Abschüttelung des Fremden bestehende Seite der deutschen Bewegung hatte durch Fichte in der Philosophie ihre Vertretung gefunden, während der positive Kern oder Inhalt, der im Hintergrund jener Erhebung stand, sodann in der Lehre Schellings zu seiner Ausprägung im Stoffe des philosophischen Denkens gelangte.

162. Der Lehrbegriff Schellings.

Die Philosophie Schellings ist an sich ebenso wie diejenige Fichtes nur eine einfache und abstracte Formel für das geistige Begreifen der Welt. Der durch Fichte ausgesprochene und vertretene Einheitsgedanke alles menschlichen Wissens wird durch Schelling um einen bestimmten wesentlichen Schritt weiter geführt. Der subjective Idealismus Fichtes geht mit Schelling über in das Prinzip oder die Lehre von der Identität zwischen Subjectivität und Objectivität oder der inneren und der äusseren Welt. Der objective Idealismus Spinozas und der subjective Fichtes wurden in dem Standpuncte dieses Prinzipes zu einer noch höheren Einheit oder einem gemeinsamen Ganzen zusammengefasst. Die menschliche Vernunft, die sich in Kant und Fichte wesentlich allein auf sich selbst gestellt oder den Zusammenhang mit der äusseren Welt abgeschnitten hatte, kehrte in Schelling wiederum zur geistigen Einheit oder zu dem Verhältniss der intellectuellen Verschmelzung mit derselben zurück. War der Standpunct Fichtes wesentlich nur als eine consequente Fortsetzung und weitere Vertiefung der Kantischen Lehrmeinung selbst anzusehen gewesen, so tritt dagegen die Philosophie Schellings zu der Kant-Fichteschen Richtung des Denkens in ein bestimmtes Verhältniss der Entgegensetzung ein. Der Geist der Fichteschen Philosophie als solcher war noch ein demjenigen der Kantischen innerlich verwandter, während dagegen die Philosophie Schellings bereits von ganz anderen und abweichenden geistigen Motiven und Anschauungen bewegt wird. Die Lehrweise Fichtes war gewissermaassen nur die eigene höhere Potenz

derjenigen Kants, während dagegen diejenige Schellings zu dem Standpunct Fichtes selbst einen entschiedenen Gegensatz bildete. Das durch Kant anscheinend aufgehobene und überwundene Prinzip des philosophischen Dogmaticismus trat jetzt durch Schelling wiederum mit erneuter Kraft und Bedeutung hervor. Der für allein wahr gehaltene Standpunct des Kriticismus wurde jetzt selbst wiederum verlassen und überschritten. Die Aufgabe und der Standpunct der Philosophie wurde jetzt wiederum als eine eigentlich positive, auf das wirkliche Erkennen der Dinge an sich gerichtete erfasst. Die durch Kant abgebrochene Brücke zwischen der Vernunft und der Aussenwelt oder dem Ansichsein der Dinge wurde jetzt durch Schelling wiederum aufzurichten versucht. Anstatt des Prinzipes einer eingeschlossenen Beschränkung der menschlichen Vernunft auf sich selbst wurde jetzt wiederum dasjenige einer uneingeschränkten Erkenntnissfähigkeit derselben als höchster Lehrsatz an die Spitze der Philosophie gestellt. Die menschliche Vernunft kehrte in Schelling aus ihrer in der Kantischen Philosophie erfolgten Zurückziehung und Vertiefung in sich selbst mit erneuter Stärke und in unbedingtem Vertrauen auf ihre innere Kraft zu dem Geschäfte des Erkennens der äusseren Welt zurück. Dieser neue philosophische Dogmaticismus aber war hierdurch selbst ein wesentlich anderer geworden als jener frühere vor Kant. War dieser letztere wesentlich ein einfach naiver, bewusstloser oder über sich und sein allgemeines Prinzip unreflectirter gewesen, so war es dagegen jetzt eine neue und höhere, von einem tieferen und allgemeineren Bewusstsein über sich und über das Verhältniss der menschlichen Vernunft zur Aussenwelt getragene Art und Richtung des dogmatischen Philosophirens, welche mit Schelling ihre Entstehung nahm. Das eigene Bewusstsein der Vernunft über sich selbst bildet von Kant an die allgemeine und unveräusserliche Basis aller weiteren Entwickelung der Philosophie. Auch Schelling steht ebenso wie Fichte wesentlich noch auf dem Kantischen Boden der eigenen Reflexion der menschlichen Vernunft auf sich selbst, nur dass jetzt das Resultat dieser Reflexion oder die ganze Auffassung des Verhältnisses der Vernunft zur Welt ein wesentlich anderes ist als vorher. Immer liegt auch hier der wahre Schwerpunct der philosophischen Weltauffassung noch im innern Ich oder der Vernunft selbst. Alle Nachkantische Philosophie ist nicht wie die Vorkantische eine solche des blossen Verstandes, sondern eine der

Vernunft im specifischen Sinne des Wortes. Es handelt sich jetzt, in der Zeit nach Kant, nicht mehr um eine blosse rein verstandesmässige Demonstration gewisser allgemeiner Lehrsätze der Philosophie, sondern vielmehr um eine tiefere rein vernunftmässige Auffassung des ganzen Prinzipes oder der Methode derselben überhaupt. Das Denken der ganzen Philosophie vor Kant war wesentlich noch dasselbe als das jeder anderen Wissenschaft sonst oder es war sich die Philosophie ihres allgemeinen Charakters und der specifischen Verschiedenheit ihres ganzes Begriffes von dem jeder anderen Wissenschaft damals noch nicht bewusst. Dieser ganze Unterschied erschien damals nur als ein solcher des Objectes oder des äusseren Stoffes, noch nicht aber als ein solcher der Methode oder der inneren Form. Die Philosophie war die Wissenschaft von den höchsten Prinzipien der Welt und begrenzte sich blos in diesem Sinne mit jeder einzelnen sich auf ein bestimmtes empirisches Gebiet richtenden Wissenschaft. Es gab insofern bis auf Kant in der ganzen neueren Zeit noch gar keine wahre und eigentliche Philosophie im höheren oder vernunftmässigen Sinne des Worts. Das Specifische der Philosophie aber ruht nicht sowohl in der besonderen Art ihres Gegenstandes oder Objectes als vielmehr in der Eigenthümlichkeit ihrer Methode oder in der Art ihres subjectiv-formalen Verhaltens zu demselben. Die Philosophie ist streng genommen weniger eine Wissenschaft als eine Methode. In ihrer Eigenschaft als Methode aber ist sie identisch mit dem Begriffe der wahren oder vollkommenen Wissenschaft selbst. Die Begriffe Philosophie und Wissenschaft sind ihrer letzten geistigen Wahrheit nach einstimmig mit einander. Die wahre Form aller Wissenschaft ist überall nur die philosophische und die Anwendbarkeit der philosophischen Methode ist an sich nicht auf irgend einen einzelnen Gegenstand oder Stoff des Wissens beschränkt. Bei aller Geschichte der Philosophie aber handelt es sich in erster Linie immer um das von ihr vertretene Prinzip des geordneten wissenschaftlichen Erkennens überhaupt. Die allgemeinen Interessen der Wissenschaft überhaupt sind es, deren Vertretung die specielle Aufgabe der Philosophie bildet. In der ganzen neueren Bewegung der Philosophie von Kant an aber handelt es sich eben vorzugsweise um das allgemeine Prinzip der wahren vernunftgemässen oder philosophischen Wissenschaft überhaupt. Alle Lehren der Philosophie haben daher hier zugleich die Bedeutung von entscheidenden Formeln und Prinzipien der Auffassung des wissen-

schaftlichen Stoffes im Ganzen. Der allgemeine Einheitsgedanke des Wissens aber ist bei Schelling wesentlich noch derselbe als bei Fichte. Nur ist es jetzt nicht mehr einfach die Subjectivität als solche, welche als Urheber oder Quelle alles Wissens erscheint. Subjectivität und Objectivität oder der menschliche Geist und die äussere Wirklichkeit sind nach Schelling zwei in ihrem Inhalte identische oder sich wechselseitig fordernde und in einander spiegelnde Hälften. Dieses Identitätsprinzip bei Schelling aber ist nur die natürliche Consequenz und Fortsetzung des subjectiven Idealismus Fichtes. War die Fichtesche Lehrmeinung an sich diese, dass aus dem innern Ich der Vernunft der ganze Inhalt der äusseren Welt a priori entwickelt werden sollte, so hatte dieses Prinzip an und für sich eine innere Gleichartigkeit oder Uebereinstimmung zwischen dem subjectiven Ich und dem objectiven Nichtich zur Voraussetzung. Die Objectivität erschien bei Fichte noch als ein blosses Product der Subjectivität, während sie dagegen von Schelling dieser letzteren als eine andere selbstständige Sphäre an die Seite gestellt wird. Der Inhalt des Inneren und des Aeusseren ist nach dieser letzteren Lehre einer und derselbe oder die Vernunft des Menschen ist der Reflex und das Abbild des ganzen Wesens der daseienden wirklichen Welt. Die Behauptung Fichtes, dass die genze Objectivität nur in der Subjectivität enthalten sei, machte diese letztere zu dem einzigen überhaupt Existirenden. War dieses der Fall, so verlor auch das Bild der Objectivität in der Seele seinen Anspruch auf Wahrhaftigkeit und es stand überhaupt die menschliche Vernunft isolirt und ohne Zusammenhang in der Welt da. Im Interesse der Erhabenheit der Vernunft selbst aber lag es, dass es eine Welt ausser ihr geben musste, welche sie in sich einschliessen oder mit der sie selbst sich in Uebereinstimmung befinden konnte. Die Ansicht Schellings von der Würde und Hoheit der menschlichen Vernunft ist an sich durchaus keine geringere als diejenige Fichtes, nur dass der letztere das Grosse derselben in ihre eigene Freiheit und Unabhängigkeit, der erstere dagegen in ihre Einstimmigkeit mit der äusseren Welt oder in die Fähigkeit ihres geistigen Umspannens des ganzen Inhaltes der Objectivität verlegt. Die Ansicht Fichtes von der menschlichen Vernunft war insofern offenbar eine überspannte als von dem Vorhandensein einer wirklichen äusseren Welt neben derselben vollständig von ihm abgesehen wurde. Eben deswegen aber

kam auch der ganze Standpunct oder die Lehrweise Fichtes nicht über die Aufstellung der blossen Formel eines an sich leeren und unmöglichen Postulates an die Vernunft hinaus. Aus dem reinen, abstracten und starren Ich der Vernunft konnte niemals der Uebergang in den konkreten Inhalt des Nichtich oder der äusseren Welt wirklich aufgefunden und festgestellt werden. Eine Berührung der Vernunft mit der Welt ist nothwendig, wenn das Bild dieser letzteren in ihr entstehen soll. War aber durch Kant und durch Fichte die Vernunft als das schlechthin Höhere hingestellt worden als die äussere Welt, so blieb jetzt, um den Zusammenhang mit dieser letzteren zugleich unter Bewahrung der eigenen Hoheit und Würde der Vernunft selbst festzustellen und zu begründen, nichts übrig als die Objectivität selbst auf die Höhe der Vernunft empor zu heben oder sie als an sich ihrem Inhalte nach mit dieser letzteren einstimmig zu erklären. Eben dieses aber war der von Schelling vertretene Grundsatz der allgemeinen Gleichartigkeit oder Identität zwischen Subjectivität und Objectivität. Das Ansichsein der Welt wurde von ihm als ein durch sich mit der Natur und dem Gesetze der Vernunft einstimmiges behauptet. Das Leben in der Vernunft war zugleich ein solches in der Wesenheit oder dem geistigen Inhalte der Welt selbst. Subjectivität und Objectivität oder das Ich der Vernunft und das Nichtich der äusseren Welt verhielten sich nach Schelling wie der positive und der negative Pol in der Electricität, die an sich immer nur ihrer formellen Stellung, nicht aber ihrem materiellen Inhalte selbst nach von einander verschieden sind. Mit diesem Grundsatze war die Rückkehr zu einer neuen positiven Art oder Richtung der Philosophie vollbracht, indem im Gegensatze zu der durch den Kantischen Kriticismus bewirkten Trennung der beiden Hälften der Subjectivität und der Objectivität jetzt die dogmatische Behauptung von der unmittelbaren und vollkommenen Einstimmigkeit derselben an die Spitze der Philosophie gestellt wurde.

163. Die Philosophie Schellings nach ihrem allgemeinen Zusammenhang mit der neueren Wissenschaft.

Das Auftreten der Philosophie Schellings lehnte sich an an eine bestimmte Entwickelungsphase in der Geschichte der neueren Wissen-

schaft überhaupt. Dieselbe war das Programm oder der Ausdruck einer ganz neuen Art und Richtung des wissenschaftlichen Denkens. Auch in der Wissenschaft war jetzt ebenso wie im Leben und in der Kunst ein bedeutungsvoller Umschwung nach der Seite der Anerkennung des Positiven, Objectiven und empirisch Gegebenen hin eingetreten. Das Wirkliche als solches wurde wiederum begriffen in seinem Rechte gegenüber der blossen Idealität der subjectiven Vernunft und des philosophischen Denkens. Die Periode der Revolution oder der Empörung des philosophischen Gedankens gegen das Gesetz des Wirklichen war auch in der Wissenschaft vorüber. Die Lehren Kants und Fichtes standen aller empirischen Wissenschaftlichkeit als solcher feindlich und ausschliessend gegenüber. Für sie fiel der bedingende Schwerpunct des Wissens allein in das Innere des menschlichen Geistes oder in die Vernunft selbst. Die ganze durch sie vertretene Epoche in der Geschichte der neueren Wissenschaft war eine im specifischen Sinne vernunftmässige, rationalistische oder philosophische. Das ganze Interesse des Gedankens war hier dieses, sich im Gegensatze zu dem gegebenen Stoffe der Erfahrung als das allein Ausschlag gebende und entscheidende Element in der Wissenschaft zu behaupten. Die Idee einer Gestaltung des Wissens a priori war hier das allgemeine Motiv und Lebensprinzip der Philosophie gewesen. Die andere Seite oder Hälfte alles Wissens aber, die empirische oder diejenige der Erkenntniss des wirklichen Inhaltes der Dinge a posteriori fing jetzt an, in ein gewisses Verhältniss der Reaction einzutreten gegen diesen reinen und einseitigen Idealismus des philosophischen Denkens. Die Wissenschaften von der Natur, von der Geschichte, von der Sprache u. s. w. hatten jetzt einen neuen von dem Einflusse des philosophischen Denkens zum Theil unabhängigen Aufschwung genommen. Der philosophische Gedanke repräsentirte jetzt nicht mehr allein oder in specifischer Ausschliesslichkeit das allgemeine Entwickelungsprinzip der Wissenschaft als solcher. Die Lehrweise Schellings war jetzt mehr nur die höchste Spitze und allgemeine philosophische Formel einer ganzen weiteren geistigen Lebensströmung der Wissenschaft, weniger aber so wie diejenige Kants und Fichtes der alleinige Hebel oder die letzte bewegende Ursache einer solchen. Im Prinzip der Schellingschen Lehrweise selbst lag als ein wesentliches Moment die Anerkennung des Wirklichen oder Gegebenen als eines an und für sich Geistigen und Vernünftigen

enthalten. Die ganze Stellung dieses Systems also war nicht mehr eine in so reinem und specifischem Sinne philosophische als die jener beiden früheren. Der philosophiche Gedanke wusste sich jetzt wesentlich in Einheit oder in lebendigem Zusammenhange mit dem Stoff der wissenschaftlichen Erfahrung, während er früherhin demselben in einer rein abstracten Weise von sich aus gestaltend gegenübergetreten war. Jene eigenthümliche, der Natur des antiken Geistes verwandte, sich allein auf sich zurückziehende logisch abstracte Härte und Sprödigkeit des philosophischen Denkens, wie sie das innerste Lebenselement der Kantischen und der Fichteschen Lehre gebildet hatte, war jetzt von einer weicheren und mehr gefühlvoll phantastischen sich näher an die konkrete Natur des Wirklichen anlehnenden Stimmung des Geistes in den Hintergrund zurückgedrängt worden. Auch hier war das classische Element der Bildung von dem romantischen, das Prinzip des strengen Verstandes von dem der schmiegsamen Weichheit und des schwärmerischen Reichthums des Empfindens in seiner Herrschaft über den menschlichen Geist abgelöst worden. Der Schwerpunct der wissenschaftlich intellectuellen Weltanschauung war jetzt auf eine ganz andere Seite des Geistes übergegangen als früher. Allerdings aber war der neue mächtigere und tiefere Aufschwung, welchen die Wissenschaft im Ganzen in dem gegenwärtigen Jahrhundert zu nehmen angefangen hatte, wesentlich mit eine Folge der durch die Kantische Philosophie herbeigeführten und eingeleiteten kritisch-rationalistischen Reinigungsperiode des wissenschaftlichen Denkens und des allgemeinen Geisteslebens der deutschen Nation gewesen. Die ganze neuere deutsche Wissenschaft überhaupt ist in gewissem Sinne eine philosophische oder doch überall eine in bei Weitem höheren Grade von allgemeinen philosophischen Ideen und Anschauungen durchdrungene als die aller übrigen Völker der neueren Zeit. Die Wissenschaft als eine Thätigkeit nicht des blossen Verstandes sondern der menschlichen Vernunft im Ganzen hat in Deutschland die hauptsächlichste Stätte ihrer Ausbildung gefunden. Nur in denjenigen wissenschaftlichen Richtungen, die eben ganz specifisch verstandesmässiger Art sind, kann sich das Ausland uns als ebenbürtig an die Seite zu stellen wagen. Dort, d. h. in England und Frankreich, giebt es überhaupt wesentlich nur einzelne Wissenschaften, nicht aber einen Organismus oder ein einheitlich lebendiges System der Wissenschaft im Ganzen. Diese specifisch höhere

Vollkommenheit der deutschen Wissenschaft aber gründet sich wesentlich auf den Einfluss und die Bedeutsamkeit der Philosophie. Mittelbar hat hier auch die ganze übrige Wissenschaft an den Resultaten des philosophischen Denkens Antheil oder wird von dem Geist und den Bestrebungen des letzteren durchweht. Den Stoff der Erfahrung philosophisch zu begreifen und zu durchdringen, war hier im Allgemeinen das Bestreben der ganzen neueren geistigen Bewegung der Wissenschaft. Für die philosophische Gestaltung des erfahrungsmässigen Stoffes aber waren aus der Philosophie Kants so wie aus derjenigen Fichtes nur gewisse ganz einfache und abstracte Richtpuncte zu entnehmen gewesen. Die Lehren dieser Denker hatten den wirklichen Stoff nach seiner konkreten einzelnen Fülle von sich abgewiesen und in blossen gewissen rein abstracten Formeln seiner philosophischen Auffassung bestanden. Ungleich näher aber berührt sich die Philosophie Schellings mit dem ganzen erfahrungsmässigen Stoffe des Wissens, indem sie vermöge eigenthümlichen ganzen Lehrbegriffes das Moment des Geistigen oder Vernunftmässigen mit ihm in Verbindung bringt. Die Schellingsche Lehre ist allerdings in gewissem Sinne eine Erfahrungsphilosophie, insofern sie den wirklichen Stoff als einen an und für sich vernunftmässigen oder dem philosophischen Denken gleichartigen anerkennt und für sich voraussetzt. Das Schellingsche Identitätsprinzip bedeutet in seiner Anwendung auf die Wissenschaft im Ganzen nichts Anderes als dass der menschliche Geist oder die Vernunft in der Aussenwelt eben nur sich selbst immer wiederfinden oder dass die Objectivität als solche eine der Subjectivität homogene und in ihrem allgemeinen Gesetz mit ihr einstimmige Lebenssphäre ist. Den Geist in der Natur oder das subjectiv formale Element des Denkens in dem objectiv materialen des Stoffes zu erkennen und wiederzufinden, war daher das allgemeine Bestreben Schellings und der von ihm vertretenen wissenschaftlichen Richtung oder Schule. Die äussere Welt hatte aufgehört, etwas uns selbst oder der innern Natur des Geistes Fremdes und von ihr Verschiedenes zu sein. Die Natur hiess daher jetzt geradezu der objective Geist, auf Grund der allgemeinen Voraussetzung ihrer Einstimmigkeit mit dem Wesen des inneren oder subjectiven Geistes des Menschen selbst. Subjectivität und Objectivität reflectirten sich wechselseitig in einander oder es wurde auf der einen Seite nicht weniger der ersteren die unbedingte Fähigkeit des geistigen Begreifens und speculativen Erfassens der letzteren zugeschrieben als

auf der anderen in eben dieser selbst nur das eigene Analogon oder Anderssein jener ersteren erblickt wurde. Die Aussenwelt war durch sich selbst gleichsam das natürliche Eigenthum der Vernunft oder des menschlichen Geistes; daher brauchte dieser letztere, wie es schien, nur nach ihr zu greifen, um sie in ihrem wahren Wesen oder in ihrer eigenen geistigen Bedeutung zu erfassen. Eine geistreiche, aber wilde und phantastische Naturphilosophie schloss sich als eine weitere Ergänzung an den Standpunct Schellings an. Im Gegensatz zu der sich selbst beschränkenden bescheidenen Strenge des Erkenntnissvermögens bei Kant wurde jetzt dem Triebe der philosophischen Speculation durch Schelling wiederum ein freierer Zügel gelassen. Alle diejenigen Richtungen des wissenschaftlichen Denkens, welche ein ungehemmtes und geniales Walten der Phantasie zu ihrer Basis haben, kamen wiederum zu Ehren gegenüber denjenigen, die in einer strengen Zucht und Ordnung des verständigen Selbstbewusstseins wurzeln. Der menschliche Geist stürzte sich ohne Weiteres der ihm gegenüberstehenden Objectivität des Stoffes in die Arme; nur durch schrankenlose Hingebung und unbedingte Selbstauflösung des Subjectes im Object schien hier das Ziel des Erkennens erreicht werden zu können. Ein neues Leben fing jetzt an in der Wissenschaft zu pulsiren; man ging jetzt nicht mehr so ängstlich als früher der Gefahr des Irrens aus dem Wege. Das Element der geistreichen Genialität, wie es in der Kunst und der allgemeinen Bildung das herrschende geworden war, fand jetzt auch auf das Gebiet der Wissenschaft seine Uebertragung. Die Schranke zwischen dem Inneren und dem Aeusseren, zwischen der Subjectivität des Geistes und der Objectivität der Welt war gefallen; der menschliche Geist fühlte sich gleichsam wieder frei und heimisch in dem Stoffe seines Lebens und Denkens oder er kehrte aus seiner früheren innerlichen Vertiefung jetzt mit neuer Kraft und frischem Zutrauen zu sich selbst zu dem Geschäft des erkennenden und ordnenden Gestaltens dieses letzteren zurück.

164. Das Schellingsche Prinzip der unmittelbaren Intuition.

So wie in dem Lehrbegriff Fichtes, so ist auch in demjenigen Schellings an und für sich eine bestimmte allgemeine und noth-

wendige Wahrheit alles Wissens enthalten. Beide Lehren sind unmittelbar genommen nichts als einfache und abstracte philosophische Formeln, in deren jeder aber ein bestimmtes Moment oder eine Seite der reinen geistigen Idealsanschauung von der Wissenschaft im Ganzen enthalten ist. Der durch Fichte zuerst ausgesprochene und vertretene geistige Einheitsgedanke aller Wissenschaft wird durch Schelling nur um einen bestimmten Schritt weitergeführt oder zu einer höheren und konkreteren Vollkommenheit ergänzt. Das Ich oder die Subjectivität als solche war für Fichte der alleinige Einheitspunct und Träger alles Wissens. Ist aber die Wissenschaft an sich allerdings eine innere oder subjective Erscheinung des menschlichen Geistes selbst, so muss sie doch ihrem Begriffe zufolge immer die Wahrheit über dasjenige was ausser uns liegt oder über die Objectivität des Seins selbst in sich einschliessen und enthalten. Deswegen setzt der blosse Begriff der Wissenschaft theils das allgemeine Bestehen einer Objectivität, theils auch das Verhältniss einer wesentlichen Einstimmigkeit derselben mit der Natur unseres Geistes oder der inneren Subjectivität für sich voraus. Nur dann kann es eine Wissenschaft geben, wenn etwas ausser uns ist, worauf sie sich richtet und wenn das Gesetz unseres Geistes das gleiche ist als das dieses letzteren selbst. Der erste Grundsatz oder die allgemeine Vorbedingung aller Wissenschaft also ist das Verhältniss der Uebereinstimmung zwischen Subject und Object oder zwischen der Sphäre des Geistes und der der äusseren Welt. Die Wissenschaft ist thatsächlich nichts Anderes als der Reflex des geistigen Inhaltes der Aussenwelt in der Innerlichkeit des Bewusstseins unseres eigenen Geistes selbst. Die vollkommene Wissenschaft ist ihrem Inhalte nach gleich dem Inhalte der wirklichen Welt. Die menschliche Subjectivität ist ihrer Natur nach dazu bestimmt und disponirt, den vereinigenden Brennpunct für den ganzen ausser ihr liegenden Inhalt des Seins zu bilden. Deswegen kann an und für sich wohl der Grundsatz der Identität von Subjectivität und Objectivität als ein allgemeines Postulat der Wissenschaft Anerkennung finden. Dieser Grundsatz bleibt nichtsdestoweniger immer ein blosses Ideal oder er hat eine Geltung nicht sowohl in der Eigenschaft einer durch sich schon bestehenden Thatsache als vielmehr nur in der eines höchsten Zieles aller Bestrebungen des Erkennens. Irgend eine nähere Beschränkung desselben aber lag durchaus nicht im Sinne der Lehrweise Schellings.

Die praktische Geltung oder Bedeutung aller Ideale besteht aber darin, dass sie rein als solche oder für sich allein als die höchsten Wahrheiten des Lebens hingestellt, werden. Kein reines Ideal verträgt eine Beschränkung, insolange es selbst den Gegenstand der Betrachtung für uns bildet. Sowohl Fichte als Schelling waren Idealisten der Wissenschaft, indem sie in einem gewissen einzelnen Moment der letzteren ihre volle Wahrheit erkannt zu haben glaubten. Die reine und definitive Form aller Wissenschaft ist allerdings, wie es Fichte bezeichnet, die Entwickelung des objectiven Inhaltes durch inneres geistiges Denken a priori und an und für sich ist allerdings, der Anschauung Schellings gemäss, das wissenschaftliche Bild in der Subjectivität der identische Reflex des geistigen Inhaltes der Objectivität. Dasjenige aber, was an sich nur ein Ideal oder ein blosses Postulat des vollkommenen Begriffes der Wissenschaft ist, wurde von beiden hingestellt als etwas einfach Wirkliches oder als ein erster praktischer Grundsatz alles Erkennens behauptet und in Anwendung zu bringen versucht. Man stellte sich auf die höchsten Spitzen der reinen Idee alles Wissens, indem man die realen Vorbedingungen und das ganze empirisch Wirkliche derselben übersah oder in jener allein die volle Wahrheit für das Erkennen gewonnen zu haben glaubte. Sind aber die Ideale als solche immer die Führer und Richtpuncte des wirklichen Lebens, so ist eben durch jenen geistig philosophischen Idealismus Fichtes und Schellings, trotz aller extremen Einseitigkeit und Ueberspanntheit desselben, die Wissenschaft selbst in der Wirklichkeit wesentlich weitergeführt oder auf einen höheren Standpunct ihrer allgemeinen idealen Vollendung empor gehoben worden. Die Ideale sind nothwendige Durchgangsstufen für die Reife und Vollendung des ganzen wirklichen oder praktischen Lebens. Jedes philosophische System im Allgemeinen aber hat die Eigenschaft eines bestimmten wissenschaftlichen Ideales. Die Reihenfolge der philosophischen Systeme ist die Geschichte seiner eigenen geistigen Ideale, welche das allgemeine Prinzip alles Wissens durchläuft. Diese Bedeutsamkeit der Philosophie für das allgemeine Prinzip alles Wissens aber tritt insbesondere in der neuesten Zeit mit deutlicher Entschiedenheit hervor. Die Interessen der Philosophie identificiren sich von Kant an mehr und mehr mit denjenigen der Wissenschaft überhaupt. Es handelt sich von hier an weniger mehr um das eigene engere Interesse der Philosophie selbst als vielmehr um die Fest-

stellung des allgemeinen Prinzipes oder Begriffes der Wissenschaft überhaupt. Nicht die äussere Welt an sich, sondern die Wissenschaft oder das geistige Bild von derselben in der Vernunft ist jetzt das allgemeine Ziel oder der Gegenstand des Erkenntnissstrebens der Philosophie. Der ganze Charakter dieser neueren Philosophie ist ein im specifischen Sinne dialektischer oder formalwissenschaftlicher, d. i. ein solcher, der sich zunächst auf das Prinzip des Erkennens und blos indirect auf dasjenige des Seins bezieht. Die objectiv-metaphysische Seite des philosophischen Lehrbegriffes ist hier überall bedingt und abhängig von der subjectiv-dialektischen oder wissenschaftlich-formalen. In dieser neueren deutschen Philosophie von Kant an aber herrscht eben deswegen ein durchaus anderer geistig-sittlicher Schwung, weil sich ihre ganze Thätigkeit auf die Feststellung des reinen Ideales der Wissenschaft als solcher bezieht. Eben hierin aber giebt sich zugleich der Zusammenhang mit dem tieferen und reineren Idealismus der künstlerisch-poetischen Lebensströmung des Geistes der Nation zu erkennen. Zu keiner Zeit in der Geschichte haben sich die künstlerisch-poetischen und die wissenschaftlich-philosophischen Bestrebungen des menschlichen Geistes so nahe gestanden und sich so innig mit einander berührt als hier. Jede dieser beiden Strömungen des Lebens ist nur eine andere Seite oder Hälfte eines bestimmten gemeinsamen ihnen zum Grunde liegenden Kernes. Auch die neuere deutsche Poesie aber hat einen tieferen philosophischen Werth und Gehalt als die irgend einer anderen Zeit. Die wissenschaftlichen und die künstlerischen Ideale stützen und tragen sich hier fortwährend unter einander. Ein poetischer Geist aber waltet insbesondere auch in der Philosophie Schellings. So wie unter den Heroen der deutschen Dichtkunst bei Lessing insbesondere das rationalistisch-philosophische, so ist unter denjenigen der Philosophie bei Schelling vorzugsweise das phantastisch-poetische Element in bezeichnender Weise entwickelt. Jener war mehr als ein anderer ein philosophischer Dichter, dieser aber ein dichterischer Philosoph. Die ganze jetzige Zeit war überhaupt der eigentlich schaffenden Production schon bei Weitem günstiger als die vorhergehende kritisch-negative der Zeit Kants. Das Element der Phantasie stand bei Lessing noch unter der strengen Herrschaft und Zucht der ihrer selbst bewussten Vernunft. Bei Schelling dagegen war es wesentlich eben dieses Element der Phantasie, welches in der Eigenschaft eines Vermögens der un-

mittelbaren poetisch-intellectuellen Anschauung das Mittel oder Prinzip des speculativ-philosophischen Erkennens ausmachte. Die Poesie Lessings war eine vorwiegend verstandesmässige oder rationalistische, die Philosophie Schellings dagegen ebenso eine genial-phantastische und empfindungsmässig poetische. Durch Lessing wurde das poetische Ideal aus dem Bewusstsein des Verstandes abgeleitet und deducirt, während bei Schelling umgekehrt das philosophische Erkennen sich auf die Beihülfe der ungebundenen Freiheit der Phantasie stützte. Das Prinzip der unmittelbaren Intuition bei Schelling aber gründete sich eben auf die allgemeine Voraussetzung der einfachen Identität von Subjectivität und Objectivität. Dieses Prinzip der unmittelbaren Intuition ist an sich die allgemeine Basis aller ekstatischen und mystischen Richtungen in der Philosophie. Dasselbe wurde jedoch hier in einer anderen Weise und in weiterem Umfange zur Anwendung gebracht als früher. Es war bei Schelling weniger die rein persönliche Ekstase des Subjectes als solchen wie vielmehr das instinctiv gefühlsmässige Erkennen des geistigen Wesens der äusseren Sachen selbst, worin die Bedeutung und der Inhalt jenes Prinzipes bestand. Der ganze Charakter desselben war hier nicht sowohl ein praktischer, sittlich-religiöser als vielmehr ein theoretischer, wissenschaftlich-philosophischer. Das Object der Intuition war weniger das rein Absolute der Gottheit als solches, wie vielmehr der Geist, welcher die Wesenheit oder Substanz des Inhaltes der Welt selbst bildete. Es handelte sich nicht darum, sich mittelst dieses Prinzipes über die Welt hinaus zur Einheit mit Gott zu erheben, sondern vielmehr darum, durch dasselbe den wissenschaftlichen Stoff oder Gehalt der Dinge der Welt selbst zu erfassen. Eine mystisch-speculative Naturphilosophie nach Art derjenigen im Zeitalter der Wiederherstellung der Wissenschaften ging aus der Anwendung dieses Prinzipes hervor. Das Sinnliche wurde als solches angesehen als Geist oder Begriff; die Natur hatte aufgehört, etwas dem Denken des menschlichen Geistes an und für sich Fremdes oder von ihm Verschiedenes zu sein. Die sinnliche Welt erschien im Lichte eines Systems von geistigen Elementen oder Begriffen. Diese neuere Naturphilosophie Schellings und seiner Schule aber hatte eine bestimmte Methode oder sie ging von einer gewissen einfachen Gesammtansicht über das Verhältniss des menschlichen Geistes zur Welt aus. Es war ebenso wie bei Fichte ein bestimmter einfacher logischer Formalismus, welcher die Wurzel und das Prinzip der

Schellingschen Weltauffassung bildete. Dieser Formalismus war unmittelbar enthalten in dem allgemeinen Grundsatze der Identität von Subject und Object oder er bestand in der weiteren Anwendung dieses letzteren auf den ganzen übrigen Inhalt des Seins und des Erkennens.

165. Der Begriff des Organischen bei Schelling.

Der Gegensatz der menschlichen Subjectivität und der natürlichen Objectivität wurde von Schelling zusammengefasst in dem höheren Einheitspuncte des Absoluten oder der Gottheit. Der Grundsatz der Identität jener beiden ersteren Sphären bedurfte einer Ableitung aus einem anderen höheren und einfacheren Prinzip. Das Absolute der Gottheit dirimirt sich in den Gegensatz des Menschen und der Natur oder der ihrer selbst bewussten Subjectivität und der unmittelbaren oder bewusstlosen Objectivität. Das göttliche, das natürliche und das menschliche Wesen sind also ihrem Inhalte nach einstimmig mit einander. Der entscheidende Schwerpunct der wissenschaftlichen Weltanschauung, welcher für Fichte in der Subjectivität des menschlichen Geistes ruhte, war mit Schelling übergegangen in den absoluten oder göttlichen Geist. Es war aber überhaupt der Geist jetzt die allgemeine Wesenheit oder Substanz alles Wirklichen. In dem Schellingschen Lehrbegriff ist die doppelte entscheidende Behauptung enthalten, einmal dass die Natur ihrem vollen Umfange nach Geist oder Gedanke, zweitens dass der Geist des Menschen, wenigstens an sich oder seiner Anlage nach einstimmig sei mit dem göttlichen Geiste. Die Verschiedenheit des objectiven und des subjectiven Geistes war für Schelling nur eine formelle, da ein jeder von ihnen blos eine andere Erscheinungsgestalt des absoluten oder göttlichen Geistes war. Mit diesem höchsten Gesichtspuncte der Weltauffassung aber hängt insbesondere der für die Schellingsche Lehre so bezeichnende Begriff des Organischen zusammen. Die Gesammtheit des Wirklichen war für Schelling eine einzige organische Totalität. Hiermit war ein neues Ziel für das ganze sich auf das Geistige in den Dingen richtende Erkenntnissstreben gegeben. Alles Einzelne bildet einen bestimmten integrirenden Theil eines höheren Ganzen. Dasselbe zu erkennen nach seinem Begriff oder nach der von ihm in seiner höheren

Totalität eingenommenen Stellung wurde jetzt als allgemeine Aufgabe der Wissenschaft hingestellt. Die Wirklichkeit nicht als solche, sondern als eine organische Totalität ihres Inhaltes bildete von jetzt an das Object alles Erkennens. Eben inwiefern dieselbe Vernunft und einheitlicher Gedanke war, war sie auch das Ziel für die höhere innerlich geniale und geistig speculative Bearbeitung der Wissenschaft. Der Grundsatz von der Identität alles Entgegengesetzten aber bildete zuletzt auch hier die allgemeine Methodik alles speculativen Begreifens der Dinge. Alles sich in conträrer Weise Entgegengesetzte ist allerdings insofern einstimmig mit einander als es unter einen bestimmten nächsthöheren Gattungsbegriff fällt, der es selbst als seine einzelnen nächsten Arten in sich umschliesst. Die Merkmale der Gattung aber sind zugleich diejenigen der Art oder es ist jeder Artbegriff wesentlich nur eine andere formelle Gestalt oder Verbindung der einzelnen Momente der Gattung. Dasjenige was anscheinend entgegengesetzt ist, ist daher wesentlich immer eines und dasselbe; das Moment der Verschiedenartigkeit der einzelnen Dinge oder Abtheilungen des Seins trat zurück vor dem ihrer Aehnlichkeit oder Gleichartigkeit unter einander. Man gefiel sich darin, überall das Identische hervorzuheben im Gegensatz zu dem Verschiedenen. Es wurde Mode zu behaupten, Mensch und Natur, Mann und Weib, Thier und Pflanze u. s. w. seien eigentlich identische Dinge oder Begriffe, indem sich überall bestimmte Momente der Analogie zwischen ihnen nachweisen liessen. In der That aber ist dieses der wahrhafte und berechtigte Weg aller Wissenschaft, aus der Vergleichung des Entgegengesetzten aufzusteigen zu der Idee seines gemeinsamen höheren Ganzen und aus diesem letzteren durch innere Spaltung und Weiterentwickelung der Merkmale den Unterschied seiner einzelnen Theile oder Arten zu erkennen. Wie der Gegensatz der Subjectivität und Objectivität in der höheren Einheit des Absoluten, so wurde auch jeder sonstige Gegensatz in einen höheren Gesammtbegriff zusammenzufassen und aus der eigenen Spaltung desselben abzuleiten versucht. Das Sein überhaupt bildete sonach zuletzt eine einfache Pyramide von Gegensätzen, deren oberste Spitze das Absolute oder die Gottheit selbst war. Diese ganze Auffassung aber war ihrem Kerne nach bereits eine wesentlich pantheistische, indem hier die Welt oder das Sein als eine natürliche Entwickelung und Offenbarung der Gottheit als ihres letzten einfachen Substrates erschien. Die

Naturphilosophie und die Geistesphilosophie aber waren an und für sich die beiden Hauptabtheilungen, in welche nach Schelling alles Wissen zerfiel. Hier nun war seine Philosophie in der That der bezeichnende Ausdruck eines allgemeinen und wesentlichen Fortschrittes, der sich in der Geschichte der neueren Wissenschaft überhaupt vollzogen hatte. Die Naturphilosophie der Schellingschen Zeit und Schule war an und für sich nur eine Fortsetzung anderer ähnlicher Richtungen in früheren Perioden der Geschichte oder es lehnte sich dieselbe schon an gewisse ältere wissenschaftliche Analogieen und Vorgänge an. Mit dem Begriffe der Natur war das Prädicat des Geistigen auch in früherer Zeit schon in Verbindung gebracht worden oder es war die Idee einer geistig speculativen Naturphilosophie an sich kein neuer Gedanke in der Geschichte. Die Hauptbedeutung des ganzen Schellingschen Prinzipes der Weltauffassung liegt jedoch überhaupt nicht auf der Seite der Natur oder der dem Menschen gegenüberstehenden äusserlich sinnlichen Objectivität als vielmehr auf der unseres eigenen Geistes oder der inneren menschlichen Subjectivität selbst. Eine Philosophie des menschlichen Geistes nach allen seinen einzelnen Erscheinungen und Manifestationen in der Geschichte war ein neuer und bis jetzt noch nicht dagewesener Gedanke. Das ganze Gebiet der Geschichte war überhaupt erst jetzt demjenigen der Natur als eine andere gleichmässig wichtige und umfassende oder ebenbürtige Hälfte des Wissens an die Seite getreten. Den menschlichen Geist hatte die Philosophie bisher meistens nur an sich oder als solchen, nicht aber in der Gesammtheit seiner wirklichen Thaten und Phänomene in der Geschichte zu begreifen versucht. Die ganze Erkenntniss des menschlich-historischen Stoffes nach allen seinen einzelnen Abtheilungen und Seiten hatte erst in der neuesten Zeit angefangen, sich zu einer wahrhaft wissenschaftlichen oder von geistigen Gedanken erfüllten Auffassung zu erheben. Dass auch die Geschichte ebenso wie die Natur ein Organismus oder eine einheitliche Totalität ihres Inhaltes sei, war jetzt das neue wissenschaftliche Prinzip, welches auf die ganze Art ihrer Erkenntniss in Anwendung gebracht wurde. War die Natur Geist, so war umgekehrt die Geschichte die natürlich-organische Manifestation oder Darlegung des Inhaltes des menschlichen Geistes. Beide Hälften alles Daseins, die Natur und der Geist, hatten insofern ihre charakteristischen Eigenschaften in dialektischer Weise mit einander vertauscht. Das

wissenschaftliche Prinzip für die Auffassung der Natur gründete sich darauf, dass dieselbe als Geist angesehen wurde und dasjenige für die des Geistes ebenso darauf, dass der Begriff und die Analogie einer natürlich organischen Entwickelung oder Lebenseinheit auf ihn seine Anwendung fand. Dieser letztere Gedanke aber war in seiner allgemeinen Bedeutung wichtiger und erfolgreicher als jener erstere. Das Gebiet der Geschichte oder der äusseren Manifestationen des menschlichen Geistes fing erst jetzt an, für eine wahrhaft wissenschaftliche Erkenntniss gewonnen oder erobert zu werden. In dem Eintreten desselben in den Bereich des geistigen oder philosophischen Erkennens war in der That das specifisch Neue und Entscheidende der ganzen gegenwärtigen Epoche enthalten. Die einzelnen Abtheilungen und Seiten des historischen Lebens wurden durch die dialektische Vertauschung ihrer einzelnen charakteristischen Momente und Differenzen ebenso in Fluss gebracht und unter höhere allgemeine wissenschaftliche Gesichtspuncte vereinigt als diejenigen der Natur. Der allgemeine Schellingsche Grundsatz der Identität spiegelt sich z. B. wieder in dem ganzen Prinzipe der neueren vergleichenden Sprachwissenschaft. Auch hier wurde im Gegensatz zu der unmittelbar gegebenen Verschiedenheit der einzelnen Sprachen das Verhältniss ihrer ursprünglichen und wesenhaften Identität an die Spitze gestellt und auf dem Wege einer umfassenden Vergleichung durchzuführen versucht. Die Schellingsche Philosophie selbst aber ist wesentlich nur der innerste Mittelpunct eines ganzen weiteren Kreises allgemeiner geistiger und wissenschaftlicher Bestrebungen der Zeit. Die allgemeine Idee, welche sie in sich vertritt, ist diejenige der Anerkennung des positiv Wirklichen oder objectiv Gegebenen als eines an sich selbst Vernunftmässigen, einheitlich Geordneten und dem Denken des menschlichen Geistes innerlich Gleichartigen. In diesem Sinne aber war dieselbe theils der Repräsentant der ganzen sich an die frühere historische Vergangenheit und die Ideen des Mittelalters wiederum anlehnenden gefühlsmässig poetischen Restauration und Romantik, theils aber auch derjenige der ganzen neueren auf die Erkenntniss des Geistigen und des Organischen in der Natur und der Geschichte gerichteten Bewegung der Wissenschaft.

166. Die Philosophie Hegels nach ihrer allgemeinen Bedeutung.

Die Philosophie Schellings fand ihre unmittelbare Fortsetzung in derjenigen Hegels. In rascher Folge schliesst sich in der jüngsten deutschen Vergangenheit ein philosophisches System an das andere an. In der Entwickelungsreihe Kant — Fichte — Schelling — Hegel ist die allgemeine Summe des neueren deutschen philosophischen Idealismus enthalten. Unter allen philosophischen Erscheinungen nach Kant aber ist entschieden das Hegelsche System das wichtigste, umfangreichste und bedeutungsvollste. Allerdings war Hegel zunächst ein blosser Nachfolger Schellings oder es ist sein System an und für sich genommen nichts als eine weitere Ausbildung und höhere Vervollkommnung der Lehre dieses letzteren. Von Hegel kann nicht gesagt werden, dass er ein in dem Sinne originaler und schöpferischer Geist in der Philosophie gewesen sei als dieses von dem Urheber der ganzen neueren deutschen Gedankenbewegung, von Kant selbst gilt. Auch war die geniale Begabung als solche bei Schelling vielleicht noch eine grössere als bei Hegel; denn der Schritt, welchen der erstere über Fichte hinaus that, war an und für sich wohl ein in höherem Grade wichtiger, bedeutungsvoller und schwieriger als derjenige, durch welchen Hegel das Prinzip Schellings selbst zu einer noch höheren Vollkommenheit entwickelte. Die Schelling-Hegelsche Philosophie und Weltanschauung ist ihrem allgemeinen Kerne nach eine und dieselbe, während Schelling selbst zu seinem Vorgänger Fichte in einem bestimmten Verhältniss der Entgegensetzung stand. Hegel war der allgemeinen Bedeutung seiner Geistesanlage nach ein wesentlich methodischer Kopf, der eben hierdurch so wie durch seine strenge und geordnete Arbeitskraft eine vervollständigende Ergänzung zu der mehr freien und ungebundenen künstlerisch phantasiereichen Genialität Schellings bildete. Der ganze äussere Charakter oder die unmittelbare litterarische Physiognomie der Philosophie Hegels ist eine im specifischen Sinne des Wortes unschöne, abstossende und durch ihre eintönig langweilige Trockenheit und nachlässig mühsame Schwerfälligkeit das ästhetische Gefühl und den gebildeten Geschmack im Stil und im Denken vielfach verletzende. Die ganze Denkweise Hegels war eine im modernen Sinne des Wortes scholastische, d. i. eine solche, die sich durch-

aus in den Fesseln einer bestimmten einfachen und feststehenden methodischen Form bewegte. Diese methodische Form allerdings war eine von ihm selbst zuerst erfundene und in Anwendung gebrachte und eben in ihr besteht das eigentliche Wesen oder der entscheidende Kern seiner ganzen Philosophie selbst. Das Hegelsche System steht und fällt mit dieser seiner Methode und eben in der letzteren als solcher ist der Schlüssel zu dem ganzen Verständniss jenes ersteren selbst enthalten. In dem Besitz dieser Methode fühlt sich Hegel dermaassen sicher, dass neben ihr alle anderen Erfordernisse eines gebildeten wissenschaftlichen Denkens von ihm ignorirt und hintangesetzt werden. Zu keiner Zeit hat die Philosophie mit Bewusstsein und Absicht eine so eigenthümliche und von der gewöhnlichen Redeweise abweichende Sprache geführt als hier. Die Hegelsche Philosophie stellte sich eben von vorn herein hin als eine von dem gemeinen Standpunct vollkommen verschiedene Weise des wissenschaftlichen Denkens. Die höhere oder speculative Wissenschaft war eine durchaus andere als die gemeine oder empirische. Das ganze Verständniss und die Anerkennung der Hegelschen Philosophie war nur unter gewissen stillschweigend zuzugestehenden Voraussetzungen möglich. In seiner philosophischen Methode aber erblickte Hegel zugleich die wahre und definitive Form aller geistigen Wissenschaft überhaupt. Die Hegelsche Lehre trägt insofern nicht blos den Charakter eines philosophischen Systems im eigentlichen und engeren Sinne des Wortes, sondern vielmehr zugleich den einer bestimmten Form oder Gestalt der Wissenschaft im Ganzen an sich. Hier ist es im unmittelbaren Sinne nicht mehr eine blosse Reform der Philosophie, sondern vielmehr eine solche der Wissenschaft überhaupt, welche angestrebt wird. Das philosophische Denken hat sich bei Hegel, wenigstens seiner eigenen Behauptung und dem für seine ganze Stellung charakteristischen Streben zufolge vollkommen aufgehoben und durchdrungen mit dem ganzen übrigen empirischen Stoffe des Wissens. Die Lehre Hegels ist nicht mehr wie diejenige Kants oder Fichtes eine blosse abstracte Formel über die allgemeine Natur des Wissens und über die höchsten Fragen der Welt, sondern es wird jetzt von ihr in der Eigenschaft einer solchen Formel ein wirklicher ernsthafter Gebrauch gemacht zum construirenden Begreifen des ganzen Umfanges des menschlichen Wissens. Hegel hatte eine neue Gestalt oder Uniform der Wissenschaft erfunden,

die von ihm und seiner Schule mit charaktervoller Entschiedenheit auf alle einzelnen Theile des philosophischen Stoffes in Anwendung zu bringen versucht wurde. Was bei Fichte ein leeres Postulat geblieben war, die Ableitung alles Wissens aus einer einzigen höchsten Idee, das suchte Hegel mit angestrengtem Fleiss zu einer thatsächlichen Wahrheit oder Wirklichkeit zu erheben. Kein Philosoph der neuen Zeit hat, was den äusseren Umfang seiner Werke betrifft, so nachhaltend und fleissig gearbeitet als Hegel. Ihm war es in der That darum zu thun, die philosophische Methode zu vermählen mit dem empirischen Stoff. Für diesen letzteren als solchen oder für das Wirkliche und Konkrete in den Dingen brachte er von Anfang an ein reges und lebendiges Interesse mit hinzu, wenn auch der Hauptaccent oder das entscheidende Motiv bei ihm überall auf die behauptete und vorausgesetzte Allgenugsamkeit und Virtuosität seiner philosophischen Methode fiel. Hegel war an sich durchaus angelegt zu einem strengen und gelehrten empirischen Forscher. Die methodische Geschlossenheit seines ganzen Systems bildet einen entschiedenen Gegensatz zu der geistreichen und anmuthigen Genialität der Lehre Schellings. In der Philosophie Hegels waltet durchaus der reine nüchterne und trockene Formalismus des logischen Verstandes, allerdings in einer von dem gewöhnlichen und hergebrachten Gesetz des letzteren vollkommen abweichenden Weise. Keine Philosophie in der Geschichte aber hat jemals die Behauptung von ihrer eigenen Wahrheit und durch nichts Anderes zu übertreffenden Vollkommenheit in einer so entschiedenen und rückhaltlosen Weise aufgestellt als diejenige Hegels. Sie trat geradezu unter der technischen Bezeichnung der absoluten oder an und für sich vollkommenen Philosophie auf den Markt des Lebens heraus. Hier schien in der That das höchste Ziel alles Wissens, die Auffindung einer den empirischen Stoff nach seiner ganzen Wirklichkeit in sich aufzunehmen fähigen und nach der Wahrheit seines geistigen Inhaltes zur Darstellung bringenden Methode, erreicht. Es konnte sich fortan nur um eine weitere Anwendung dieser Methode auf den ganzen übrigen konkreten oder empirischen Inhalt des Wissens handeln. Das allgemeine Prinzip des Wissens als solches aber war jetzt für alle Zeiten festgestellt und gefunden. Eben unter diesem Gesichtspunct aber liebte es die Hegelsche Schule, das System ihres Stifters mit demjenigen des Aristoteles im Alterthum in eine vergleichende Parallele zu stellen,

da auch durch diesen letzteren das allgemeine Prinzip oder die Methode alles Wissens in jener früheren Periode der Weltgeschichte in definitiver Weise aufgefunden und festgestellt worden war. Der Prozess der neueren speculativen Gedankenentwickelung schien hier mit Hegel ebenso sein Ziel erreicht oder seine Aufgabe gelöst zu haben als mit Aristoteles jener frühere des Alterthums. Auch der Lehrbegriff Hegels selbst mit seinem Grundsatze der Immanenz des Geistig-Begrifflichen im Wirklichen oder Sinnlichen schien der Weltanschaung des Aristoteles als ein conformes Analogon zur Seite zu treten und so wie für diesen der abstractere Idealismus Platos, so schien für den ersteren der freiere Genialitätsstandpunt Schellings eine einleitende Vorstufe zu bilden, während endlich noch weiter zurück der Standpunct Kants selbst zu demjenigen des Sokrates in dem Verhältniss einer entsprechenden Coincidenz stand. Jenes ganze Triumphgeschrei der Hegelschen Schule über das vermeintlich erreichte höchste Ziel des Wissens war allerdings zum Mindesten verfrüht. Jedenfalls aber drückte sich doch in demselben die Erkenntniss desjenigen aus, worin zuletzt die wahre Aufgabe aller Philosophie zu bestehen hat, nämlich der Begründung einer sich mit dem wirklichen Inhalt und Stoff des Wissens genau berührenden oder diesen in seinem eigenen geistigen Wesen erfassenden logisch-gedankenmässigen Methode. Die Philosophie im Sinne einer blossen leeren Abstraction oder Formel schien jetzt wirklich aufgehoben und überwunden zu sein. Philosophie und wahre oder geistig speculative Wissenschaft galten als identische Begriffe. Die Hegelsche Schule mit ihrer strengen methodischen Geschlossenheit trat in einer weit imponirenderen und anspruchsvolleren Weise in das Leben herein als die noch unbestimmtere und mehr im blossen Suchen bestehende Richtung Schellings. Hegel war für seine Anhänger der Philosoph an und für sich. Der durch Kant anscheinend überwundene philosophische Dogmaticismus hatte jetzt mit einem früher nie dagewesenen Stolze von Neuem sein Haupt erhoben. Es handelte sich jetzt eben einfach darum, dieses stolze Gebäude der Hegelschen Weltanschauung anzuerkennen oder es zu stürzen und etwas Besseres und Vollkommeneres an seine Stelle zu setzen. Hegel ist unter allen Umständen der bedeutendste, maassgebendste und charaktervollste Philosoph in der ganzen Zeit nach Kant geblieben. Das Auftreten seines Systemes hat etwas Meteorartiges, Gewaltiges und Kolossales. Alle Mängel dieses Systems

aber können nicht verblenden gegen die Grösse und die allgemeine historische Berechtigung, welche ihm beiwohnt. Nach dem Urtheil über das System Hegels aber bestimmt sich wesentlich die Frage nach der weiteren Zukunft und nach der definitiven Entscheidung des Problemes der Philosophie selbst. Das Hegelsche System als solches gehört jetzt bereits entschieden der Geschichte an, indem es von der Gegenwart allgemeinhin nicht mehr als genügend oder befriedigend anerkannt wird. Die von ihm eingenommene Stelle aber ist zur Zeit noch durch kein anderes höheres und vollkommeneres System ersetzt. Auch wird wenigstens durch die Nachwirkungen jenes Systems das philosophische und allgemein wissenschaftliche Denken der Gegenwart noch wesentlich mit beherrscht. Auf den starren Despotismus der Hegelschen Formel aber ist andererseits wiederum eine fast vollständige Prinzip- und Systemlosigkeit in der Philosophie gefolgt. Hegel ist unter allen Umständen diejenige Grösse der Philosophie, mit welcher alles weitere geistig speculative und höhere wissenschaftliche Denken zunächst zu rechnen oder an welche es sich unmittelbar anzuschliessen und mit der es sich in Rücksicht seiner Wahrheit und historischen Zukunftsberechtigung auseinanderzusetzen haben wird.

167. Hegel in seinem Verhältniss zu Plato.

Die allgemeine Lehrweise Hegels fällt unter den Begriff eines objectiv logischen Idealismus im Sinne und nach dem Vorgang der Anschauung Platos im Alterthum. Diese ganze Analogie ist der Wahrheit nach die für die allgemeine Stellung des Hegelschen Systems in der neuen Geschichte entscheidende. Hegel war ebenso wie Plato der Vertreter des objectiv-logischen Idealismus im reinen, specifischen oder abstracten Sinne des Wortes. Das ganze Denken Hegels ist ebenso wie dasjenige Platos wesentlich nur ein solches in reinen oder abstracten geistigen Begriffen. Beide Philosophen waren Dialektiker in der höchsten oder eminentesten Bedeutung des Worts. Der antiken Dialektik oder Begriffsphilosophie Platos tritt diejenige Hegels als das entsprechende moderne Analogon zur Seite. Die Philosophie bestand für beide in einem reinen Rechnen oder geistigen Operiren innerhalb der Sphäre der allgemeinen Begriffe als solcher. Auch die dialektische Methode Platos ist im

Einzelnen ganz ebenso trocken, abstract und unlebendig als diejenige Hegels. Freilich ist an und für sich genommen der Lehrbegriff beider Philosophen insofern ein wesentlich verschiedener als während Plato die Sphäre des Logisch-Geistigen oder Begrifflichen in den Dingen derjenigen des Sinnlichen oder Empirisch-Wirklichen als etwas schlechthin Anderes an die Seite stellt, Hegel vielmehr ein einfaches Zusammenfallen beider Sphären oder eine directe Immanenz des Geistigen im Sinnlichen als obersten Grundsatz der Philosophie anerkennt. Die Lehre Hegels fällt unmittelbar genommen unter den Begriff eines Idealrealismus, während diejenige Platos den Charakter eines reinen oder specifischen jenseitig transscendentalen Idealismus besitzt. Der objective Begriff ist nach Hegel die untrennbar inwohnende oder immanente Substanz und Wesenheit alles Wirklichen, während die Ideenwelt Platos ein abstractes oder hinter dem sinnlich-wirklichen Diesseits stehendes geistig-logisches Jenseits bildet. Plato ist mit Bewusstsein reiner oder abstracter Idealist und er stösst die ganze Sphäre des sinnlichen Diesseits als eine der Wissenschaft an und für sich fremdartige und durch den Gedanken nicht erkennbare ausdrücklich von sich ab. Hegel dagegen identificirt allerdings die beiden Sphären des Begrifflichen und des Wirklichen vollständig mit einander, indem ihm die letztere als die unmittelbare Erscheinungsgestalt oder eigene Inhärenz jener ersteren gilt. Der Begriff steht zur Wirklichkeit nach Plato in einem Verhältnisse der Transscendenz, nach Hegel in einem solchen der Immanenz. Das Geistige und das Sinnliche ist nach Plato etwas Doppeltes und von einander Getrenntes, während es nach Hegel in eine einzige Natur oder Wesenheit mit einander zusammenfällt. Dem Wortlaute nach ist somit die metaphysische Lehrweise beider Philosophen eine wesentlich verschiedene und sich unter einander entgegengesetzte. Für beide war jedoch gleichmässig nicht sowohl das materiale oder objectiv-metaphysische als vielmehr das subjectiv-dialektische oder formal-wissenschaftliche Moment der charakteristische Ausgangspunct und das entscheidende Motiv ihrer Lehre. Für Hegel wie für Plato war es gleichmässig zu thun um die Begründung einer rein geistigen oder speculativ-dialektischen Erkenntniss aus dem blossen Begriff. Der ganze Unterschied ihrer Lehre aber ist wesentlich bedingt durch die allgemeine Verschiedenheit der Verhältnisse der Wissenschaft im Alterthum und in der neuern Zeit. Die neuere Wissenschaft,

indem sie eine der Hauptsache nach empirische ist, schliesst von Anfang an vermöge ihres allgemeinen Prinzipes den ganzen Umfang des Wirklichen in den Bereich der gedankenmässigen Erkennbarkeit ein. Der Satz, dass die Wirklichkeit als solche gedankenmässig sei, enthält daher an und für sich keine neue Wahrheit in der modernen Geschichte der Wissenschaft. Plato und Aristoteles verbanden zuerst im Alterthum das Moment des Gedankenmässigen mit dem Begriffe des Wirklichen, jener im Sinne der Transscendenz, dieser in demjenigen der Immanenz. Das was damals ein neuer Gedanke war, ist jetzt die allgemeine Basis und Voraussetzung aller Wissenschaft. Hätte die Lehre Schellings und Hegels keine andere Bedeutung als diese, die Wirklichkeit einfach für gedankenmässig zu erklären, so würde dieses eben nichts sein als ein blosser Ausdruck des ganzen Prinzipes der neueren Wissenschaft. Vielmehr hat hier das ganze Moment des Begrifflichen oder geistig Vernünftigen in seiner Verbindung mit dem Wirklichen einen durchaus anderen und tieferen Sinn als damals. Es handelt sich jetzt nicht mehr wie dort, im Alterthum, um die blosse Begründung des Prinzipes des Wissens als solchen wie vielmehr um die entsprechende der Wissenschaft im höheren oder vernunftmässig philosophischen Sinne des Wortes. Der geistige Einheitsgedanke der Wissenschaft, welcher den wesentlichen Mittelpunct aller Bestrebungen der neueren Philosophie bildet, war dem Alterthum in seiner ganzen Bedeutung noch unverständlich und fremd. Die neuere Philosophie ist bestrebt, der Masse des empirisch-wissenschaftlichen Stoffes gegenüber das Recht des geistigen Gedankens wieder zu seiner Geltung zu bringen. Die Wirklichkeit nach den sie unmittelbar beherrschenden Gesetzen und logischen Allgemeinheiten ist enthalten in der empirischen Abtheilung oder Hälfte des Wissens. Alles dieses aber bildet nur den Stoff oder das Material für die Wissenschaft im höheren oder philosophischen Sinne des Wortes. Die wahre Wissenschaft ist hier allein diejenige, welche den gedankenmässigen Inhalt des Wirklichen anscheinend selbstständig zu entwickeln oder in Form einer geschlossenen logischen Einheit durch eigenes Denken aus sich hervorgehen zu lassen vermag. Dieses ist mindestens dasjenige Ideal der Wissenschaft, auf welches sich die ganze neuere deutsche Philosophie bezieht oder in welchem von dieser die allgemeine und höchste Wahrheit derselben erblickt wird. Die Wirklichkeit ist gedankenmässig nicht blos

ihrem Stoff oder Inhalt sondern auch ihrer geistigen Einrichtung oder Form nach. Das Gedankenmässige im ersteren Sinne des Wortes besteht darin, dass alles Einzelne in ihr unter einen bestimmten höheren Begriff und unter ein allgemeines Gesetz fällt, so wie dass es durch eine mit Nothwendigkeit wirkende Ursache bedingt wird, dasjenige im letzteren Sinne des Wortes aber darin, dass die Wirklichkeit in der Totalität ihres Inhaltes die Erscheinung eines einzigen, sich aus sich selbst weiter entwickelnden und specialisirenden Grundgedankens ist. Die Wissenschaft im gewöhnlichen oder empirischen Sinne des Wortes sammelt die einzelnen Erscheinungen des Wirklichen unter allgemeine Gesetze, welche die inhärirenden Eigenschaften oder Merkmale ihres höheren gattungsmässigen Begriffes sind. Das Prädicat des Gedankenmässigen in diesem Sinne des Wortes aber, dass der Begriff als solcher die wahre Substanz oder Wesenheit aller einzelnen Dinge der Wirklichkeit sei, wurde schon durch die philosophische Speculation des Alterthums mit dieser in Verbindung gebracht. Das Platonische Prinzip der Idee und das Aristotelische der Form bezeichnen nichts als den materiellen Begriffsstoff, der die Wesenheit oder den geistigen Gehalt der unmittelbaren Einzelheiten des Wirklichen in sich vertritt. Dass in der Welt der sinnlichen Dinge ein an und für sich unendlicher Inhalt des geistig-begrifflichen Erkennens eingeschlossen liege, war der Sinn und die Bedeutung der Lehren dieser beiden Philosophen des Alterthums. Das Geistige der Welt bestand für sie in der logisch-begrifflichen Wesenheit der einzelnen Dinge oder darin, dass das Individuelle und Sinnliche derselben eine blosse Inhärenz und Hülle eines hinter ihnen liegenden objectiv-materialen Begriffsstoffes sei. Der philosophische Idealismus des Alterthums erhob sich allein bis zu der Erkenntniss und Feststellung des begrifflichen Inhaltes und Charakters der sinnlichen Welt als solcher. Dass aber dieser Inhalt zugleich ein solcher sei, der in seiner Eigenschaft einer Einheit oder unter dem Gesichtspuncte seiner formellen Einrichtung dem Gesetz und Prinzip des inneren geistigen Denkens entspreche, ist ein weiteres Postulat oder eine neue und höhere wissenschaftliche Idealsanschauung der Philosophie der neueren Zeit. Der objectiv-logische Idealismus im Sinne des Alterthums bezog sich allein auf die reine Substanz oder auf das blosse Vorhandensein des wissenschaftlichen Stoffes als solchen, derjenige der neueren Zeit aber auf die Einstimmigkeit der Form

desselben mit dem Gesetze oder Prinzipe der menschlichen Vernunft. Jenen ersteren Gedanken drückte Plato aus in seiner Lehre von den Ideen, dieser letztere wurde von Hegel zu verwirklichen versucht in seiner Methode der Entwickelung des immanenten Begriffes. Plato aber stellte den objectiven Begriffsinhalt sich noch im Sinne einer jenseitigen oder vom Sinnlichen abgetrennten Wesenheit vor. Sein Denken bewegte sich in der Region des ganz abstracten, specifischen oder das Konkrete und Einzelne grundsätzlich von sich ausschliessenden Begriffes. Thatsächlich aber ist bei der Lehrweise und der gedankenmässigen Methode Hegels ganz das Gleiche der Fall. Auch bei Hegel zeigt sich das Prinzip des objectiv-logischen Idealismus in einer ganz ähnlichen, unreifen, abstracten und einseitig überspannten Gestalt als bei Plato. Das Konkrete als solches kommt dem abstract-logischen Formalismus gegenüber bei Hegel gerade ebenso wenig zu seinem Recht als bei Plato. Die objective Begriffswelt Hegels ist ganz ebenso eine jenseitige oder von dem Inhalte des wirklichen Diesseits getrennte Sphäre als die Ideenwelt Platos. Für die ganze Natur des objectiven Begriffes konnte Plato noch keinen anderen Ausdruck haben als jenen der denselben gewissermaassen sinnlich in sich hypostasirenden Idee. Das aber was bei Hegel die objective Idee oder der immanente Begriff heisst, ist der Wahrheit nach ebenso nur das leere und abstracte Gedankenbild der wirklichen Sachen als dasjenige Platos. Die ganze Methode Hegels ist ebenso eine rein dialektisch-speculative oder auf dem Prinzipe der unmittelbaren Einstimmigkeit des inneren Denkens mit dem objectiven Wesen der Sachen fussende als diejenige Platos. Für beide Philosophen ist der Act des dialektischen Denkens als solcher gleichbedeutend mit dem Erkennen des Wesens der Sachen selbst. Auch die ganze Philosophie und Lehrweise Platos besteht thatsächlich so wie diejenige Hegels in der blossen Methode des dialektischen Denkens. Auf die ganze gemeine empirische oder in der Erkenntniss des eigentlich Wirklichen befangene Wissenschaft sieht Hegel mit einer ganz ähnlichen Verachtung herab als Plato auf das ganze Gebiet der sich an die sinnliche Wirklichkeit anlehnenden Meinung. Beide Philosophen sind gleichmässig reine Idealisten und geniale Aristokraten im Reiche des Wissens. Das speculative Talent ist für beide eine specifische Gabe der Natur, die den höheren Denker von der gemeinen Masse der Menschen unterscheidet. Der ganze Nerv der

wissenschaftlichen Weltanschauung liegt für beide im Prinzip des dialektischen Denkens. Hegel ist durchaus das moderne Analogon Platos und nur durch ein Missverständniss kann seine Lehre ihrer allgemeinen Bedeutung nach derjenigen des Aristoteles als eine verwandte Erscheinung zur Seite gestellt werden.

168. Der Begriff des Werdens bei Hegel.

Das ganze Interesse der Philosophie Hegels ist streng genommen auf nichts Anderes gerichtet als auf eine einheitliche Gliederung und Zusammenfassung des allgemeinen Inhaltes des menschlichen Wissens. Das Hegelsche System ist der Versuch einer consequenten Durchführung des geistigen Einheitsgedankens der Welt und des Wissens. Der Hegelsche Lehrbegriff selbst aber beruht zuletzt auf einem dreifachen allgemeinen Grundsatz oder Gedanken, zuerst auf dem der Identität von Subjectivität und Objectivität, dann auf dem der Immanenz des Begriffes in der Wirklichkeit, endlich aber auf dem, dass alles Sein ein Werden oder eine naturgemäss nothwendige Entfaltung der ihm inwohnenden substantiell begrifflichen Wesenheit sei. Der letztere dieser drei Puncte ist an und für sich derjenige, durch welchen sich der neuere objectiv-logische Idealismus Hegels am Bestimmtesten von dem ihm im Uebrigen entsprechenden Standpunct Platos im Alterthum unterscheidet. In der That aber ist in der Lehre vom Werden der ganze eigenthümliche Nerv und specifische Grundcharakter der Hegelschen Weltanschauung enthalten. Hierin schliesst sich Hegel wesentlich an die antike Lehrweise des Heraklit an. Doch hat der ganze Begriff des Werdens bei Hegel nicht wie bei diesem letzteren einen blos physikalischen sondern einen tieferen geistig dialektischen Inhalt. Die doppelte Sphäre des Seins und des Werdens oder der jenseitigen rein geistigen Begriffssubstanz und des diesseitigen wechselnden oder veränderlichen Vielen, in deren auseinanderfallendem Gegensatze sich die ganze Weltanschauung Platos bewegte, diese wurde von Hegel zu der Idee einer einzigen untrennbar verbundenen Totalität zusammengefasst. In der Unterscheidung dieser beiden Sphären hatte sich Plato namentlich mit der früheren Lehrweise der Eleaten berührt. Das von diesen letzteren dem begrifflichen Denken entgegengesetzte wirkliche Werden wurde nunmehr

von Hegel als die wahrhafte Natur und untrennbare Erscheinungsform jenes ersteren selbst erklärt. Hegel führt das von den Eleaten zuerst bekämpfte und aus der reinen Natur des geistigen Begriffes ausgeschlossene Werden wiederum zu einer vollständigen Einheit mit demselben zurück. Sein und Werden sind für Hegel, ebenso wie für Heraklit, nicht sich unter einander ausschliessende, sondern vielmehr sich wechselseitig fordernde oder thatsächlich identische Begriffe. Die ganze Natur des Seins ist für beide eine solche, die eben nur im Werden oder in der unausgesetzt fliessenden Veränderung und dem fortwährenden Wechsel seiner Beschaffenheiten besteht. Heraklit und Hegel sind unter allen Philosophen in der Geschichte diejenigen, für welche eben dieser Grundgedanke den innersten und specifischen Kern ihrer ganzen Weltanschauung bildet. Mit Plato aber hat Hegel immerhin dieses gemein, dass er wesentlich und der Hauptsache nach Dialektiker ist oder dass die Erkenntniss des Begriffes als solchen immer den entscheidenden Zielpunct und das bewegende Motiv seiner ganzen Lehrweise bildet. Der objective Begriff aber erscheint für Plato als ein ruhendes Sein, für Hegel dagegen als ein fliessendes und sich entwickelndes Werden. Mit der Natur dieses objectiven Begriffes bringt daher Hegel an und für sich ein Moment in Verbindung, welches im ganzen Alterthum als der specifische Charakter oder die allgemeine Grundbeschaffenheit der der Sphäre des Begriffes entgegengesetzten Abtheilung der sinnlichen Wirklichkeit in ihrer unmittelbaren physischen Qualität angesehen worden war. Das Werden aber als die allgemeine Gesammtbeschaffenheit des Wirklichen hat für Hegel und für die neue Zeit überhaupt einen wesentlich anderen Sinn als für das Alterthum. Dieser ganze Begriff wurde, wie ihn sich das Alterthum dachte, wesentlich entnommen und abstrahirt von der Sphäre der Natur oder der sinnlichen Objectivität, während dagegen die neue Zeit sich bei der Feststellung desselben vorzugsweise oder zunächst an die Sphäre der Subjectivität und an die Entwickelung des menschlichen Geisteslebens in der Geschichte anlehnt. Die Heraklitische Lehre vom Fluss aller Dinge hatte thatsächlich einen ganz anderen Sinn und eine für das allgemeine Wesen der Welt weniger tief eingreifende Bedeutung als die Hegelsche Auffassung vom Werden. Das ganze philosophische Denken des Alterthums bezog sich noch allein auf die Sphäre der Natur, während erst in der neuen Zeit dem Reiche der Natur dasjenige der

Geschichte als eine andere Abtheilung und Hälfte des Erkennens an die Seite getreten ist. Die allgemeine Gesammtbeschaffenheit der Natur aber ist thatsächlich das Sein, die der Geschichte dagegen das Werden. Das Leben oder Werden in der Natur gleicht der Bewegung eines aufgezogenen Uhrwerkes, welches bei allem Wechsel doch immer in einem bestimmten Kreislauf wieder zu sich selbst zurückkehrt oder dessen Idee und Einrichtung durch alle Veränderung keine Umwandlung mehr zu erleiden hat. Hier ist in der That alles Werden die blosse Inhärenz und Erscheinungsform eines ewig unveränderten oder sich gleich bleibenden Seins. Die Natur ist dasjenige was sie ist an und für sich und für alle Zeiten oder es hat alles Werden in ihr nur die Bedeutung einer regelmässigen Erneuerung und Wiederbelebung des einmal und für immer feststehenden Begriffes ihres Seins. Das Werden in der Natur bedeutet nicht Fortschritt und immanente Weiterentwickelung, sondern nur Erhaltung und unveränderte Neubefestigung ihres Begriffes. Die Natur kommt in keinem Falle über sich selbst hinaus oder wird nie zu etwas Anderem als was sie an sich selbst schon ist. Das Reich des wahrhaften und eigentlichen Werdens ist vielmehr blos die Geschichte. Natur und Geschichte stehen sich gegenüber als das Reich des Seins und als dasjenige des Werdens. Das ganze Leben der Natur ist blosse Erneuerung, das der Geschichte ist Fortschritt. Die Natur ist System und daseiende Totalität, die Geschichte ist immanente Entwickelung und in der Zeit sich vollziehender Prozess. Von der Geschichte als solcher aber hatte das Alterthum noch keinen Begriff. Der Mensch in seinem geistigen Leben erschien hier nur als die Spitze der Natur, noch nicht aber als das Subject oder der Träger der Geschichte im Sinne einer über die Natur überhaupt hinausstrebenden und sich an und für sich in das Unendliche fortsetzenden Entwickelung. Dort bildete man sich seinen Begriff von der Welt ausschliessend unter Anlehnung an das Wesen oder den allgemeinen Charakter der Natur, während dagegen in der neuesten Zeit mehr und mehr die Analogie der Geschichte hierfür maassgebend zu werden angefangen hat. Das Werden im Sinne des Heraklit ist eben nur dasjenige wie es sich in der Natur vorfindet, während dasjenige im Sinne Hegels vielmehr die allgemeine Analogie der Geschichte zu seiner Basis hat. Hegel stellt sich die Wirklichkeit überhaupt vor als eine lineare Succession aller ihrer einzelnen Sphären und Abtheilungen, d. h.

er überträgt das von der Geschichte entlehnte Prinzip des immanenten Fortschrittes auf den ganzen Inbegriff der Wirklichkeit und ihres Inhaltes. Bei Heraklit aber war das Werden immer nur der wieder zu sich selbst zurückkehrende Kreislauf der unveränderten Idee des natürlichen Seins. Auch für Heraklit daher war das ganze Wesen der Welt eigentlich Sein, für Hegel dagegen ist es Werden. Diese ganze Anschauung von der Welt aber als einer nicht einfach daseienden sondern werdenden oder sich entfaltenden Totalität war dem Alterthum specifisch fremd. Die ganze Wirklichkeit ist nach Hegel eine Geschichte oder dialektische Entfaltung des ihr inwohnenden Begriffes. Hier hat daher das Bild eines Flusses einen noch ganz anderen Sinn als bei Heraklit. Nannte Heraklit die Welt einen Fluss, so bedeutete dieses blos so viel, dass ihre substantielle Idee als solche immer dieselbe und blos ihre erscheinende Wirklichkeit jederzeit eine andere sei, gerade so als die Idee der Natur bei allem realen Stoffwechsel immer unverändert die nämliche bleibt. Bei Hegel dagegen heisst dieses Bild so viel, dass der Inhalt der Welt oder ihr idealer Bestand selbst ein sich successiv verändernder oder im immanenten Fortschreiten begriffener ist. Das Werden war in dem ersteren Falle nur die Peripherie, die sich um einen ewig feststehenden Mittelpunct des Seins bewegte, während in dem letzteren das Sein selbst in einem fortwährend fliessenden Werden oder einem Umtausch und einer Veränderung seiner Zustände oder Beschaffenheiten bestand. Die Bewegung des Werdens kehrt nach Hegel niemals zu demselben Puncte zurück, indem sie sich vielmehr zu immer neuen und höheren Stufen der Entwickelung erhebt. Die Natur überhaupt, welche im Alterthum wesentlich die Totalität alles Seins in sich darstellte, ist in der neuen Zeit zu einer blossen Abtheilung oder einzelnen Stufe der Entfaltung desselben geworden. Der Mensch und seine Geschichte fängt jetzt an, als das entschieden Höhere zu gelten als die Natur oder es erscheint uns die Welt im Ganzen jetzt weniger im Lichte der sinnlich-natürlichen als vielmehr in dem der geistig-historischen Analogie. Das Entscheidende bei Hegel aber ist die Auffassung der Welt in ihrer Totalität als einer geistigen Geschichte oder zusammenhängenden linearen Entfaltung des ihr als Substanz inwohnenden objectiven Begriffs. Hatte aber allerdings auch schon Aristoteles in allem Wirklichen eine zusammenhängende Entwickelungsreihe von niederen und höheren Stufen der Vollendung des geistigen

Prinzipes der Form erblickt, so wurde doch von ihm dieses formale oder begriffliche Moment immer als eine blosse Inhärenz an der materiellen Wirklichkeit der Sachen selbst gedacht, während dagegen für Hegel in der That der objective Begriff ganz die ansichseiende und die sinnliche Wirklichkeit als ihre blosse Erscheinung an sich tragende logische Substanz Platos war. Ueber die Welt der sinnlichen Erscheinung oder das eigentlich Wirkliche geht Hegel ebenso mit einem einfachen Sprunge in das logische Jenseits hinüber als Plato. Der letztere allerdings dachte sich dieses Jenseits als Sein, der erstere als Werden. Die ganze Anschauung des Alterthums von der Welt überhaupt aber war wesentlich die von einer seienden, die der neuen Zeit ist die von einer werdenden Totalität. Dort verstand man unter der Welt das gegebene sinnliche Diesseits, während man hier in derselben einen sich an und für sich in das Unendliche fortsetzenden Prozess der geistigen Vervollkommnung zu erblicken angefangen hat. Die Idealwelt Platos war gleichsam das reine Urbild oder der einfache Typus der erscheinenden wirklichen Welt; die Idealwelt Hegels ist die Bewegung der reinen Begriffe oder Gedanken, welche der Entwickelung der wirklichen Welt zur Grundlage dient oder deren Fortschreiten sich gleichsam in den äusseren Fluthen von dieser für uns spiegelt. Plato bearbeitet das reine Bild seiner Idee nach Art eines plastischen Künstlers, während Hegel uns in dramatischer Weise die Entwickelung seiner objectiven Begriffswelt vor Augen führt. Der Begriff als solcher aber ist für Hegel durchaus Subject und eigener Träger der Bewegung der Welt. Das Geistige ist als solches für uns ein Gegenstand des Erkennens, indem es die reine, ansichseiende und unserem Denken unmittelbar gleichartige Wesenheit alles Wirklichen bildet. Auch hier ist die Differenz zwischen Hegel und Plato nur eine solche, die in den Zeitverhältnissen, nicht aber eine solche, die in dem reinen dialektischen Kerne ihres Lehrbegriffes selbst begründet liegt.

169. Die Dialektik Hegels.

Die ganze Auffassung der Wirklichkeit als einer werdenden Entfaltung der objectiven Begriffssubstanz ist im Allgemeinen dasjenige Moment, durch welches sich Hegel am Bestimmtesten von seinem Vorgänger Schelling unterscheidet, oder worin das eigentlich Neue

und Entscheidende seiner Lehre besteht. Die Welt im Lichte der Schellingschen Auffassung war ein System von Gegensätzen, welches seinen höchsten Abschluss in der Einheit des Absoluten oder der Gottheit fand. Der allgemeine Grundsatz der wissenschaftlichen Methode Schellings war das polarische Identitätsverhältniss der einander entgegengesetzten Arten oder Theile eines jeden Begriffes. Hier wurden an sich überall nur die verschiedenen Merkmale oder Prädicate dieser Arten mit einander vertauscht. Die Natur war der objective Geist und der Geist die zum Bewusstsein über sich selbst gelangte oder in die subjective Innerlichkeit übergegangene Natur. Ein jeder einzelne Theil oder Begriff wurde hier definirt durch dasjenige, was für ihn an und für sich das Entgegengesetzte war. Die specifischen Differenzen der Dinge wurden aufgehoben und mit einander vermischt. Die wissenschaftliche Methode Hegels aber war im Gegensatze hierzu wesentlich darauf gerichtet, das Specifische und Besondere im Einzelnen wiederum zu seinem Rechte zu bringen oder dasselbe nach seinem charakteristischen Unterschied von seinem Gegentheil zu begreifen. Eben hierauf beruhte sein Prinzip der dialektischen Entfaltung des immanenten Begriffs. Alle einzelnen Theile einer Sache, die an und für sich als coordinirte oder Artunterschiede ihres höheren Ganzen neben einander liegen, wurden von ihm in Rücksicht des Verhältnisses ihres geistigen oder logischen Inhaltes aufgefasst als hinter einander hergehende oder eine Reihe der Succession bildende niedere und höhere Stufen der Entfaltung einer sie in sich umschliessenden gemeinsamen logischen Idee. Alles actuelle Nebeneinander verwandelte sich hierdurch in ein logisches Nach- oder Hintereinander. Auch dasjenige, was an sich ein ruhendes Sein ist, gewann hierdurch die Gestalt oder Form eines logischen Werdens. Die Wahrheit alles Seins ist eben die, dass es die in einer Reihenfolge von Stufen sich darlegende Entfaltung des ihm inwohnenden Begriffes ist. Alle Unterschiede der Art gewinnen hierdurch einen bestimmten Werthinhalt oder ein gewisses Charaktermerkmal des Grades. Alles Sein überhaupt schiebt sich hierdurch für Hegel zusammen auf eine einzige Alles umfassende Linie des Werdens. Die Tendenz seiner Philosophie ist diese, jedem einzelnen Theile des Wirklichen seine entsprechende Stelle in diesem Prozesse der Entfaltung des allgemeinen Begriffes des Seins anzuweisen. Die geschlossene Pyramide der Unterschiede des Seins bei Schelling hat sich für Hegel aufgelöst in eine flies-

sende Folge oder eine zusammenhängende Reihe von Stufen des Werdens. Das Werden ist bei Hegel eine Beschaffenheit oder ein Attribut der begrifflichen Wesenheit als solcher und es ist daher vollkommen gleichgültig, ob die actuelle Wirklichkeit oder Erscheinung dieser Wesenheit die Gestalt eines Nebeneinander oder die eines Nacheinander hat. Die Natur in dem System ihrer neben einander liegenden Arten oder Unterschiede ist für Hegel gerade ebenso ein Werden als die Geschichte in der zeitlichen Aufeinanderfolge ihrer einzelnen Abschnitte oder Perioden. Die Analogie der Geschichte demnach ist hier maassgebend für die Auffassung und das Begreifen des Seins überhaupt. Der specifische Unterschied zwischen der Natur und der Geschichte als einer daseienden und einer werdenden Totalität ist aufgehoben und verschwunden. Es giebt keine andere Form für das wissenschaftliche Begreifen des Wirklichen als die der Entwickelung seiner ideellen Wesenheit oder seines objectiven Begriffs. Die allgemeine Einstimmigkeit des äusseren Seins mit dem inneren Denken war die erste Voraussetzung dieses ganzen Prinzipes. Alles wissenschaftliche Denken war nichts als eine Reproduction und Wiederholung der objectiven Begriffsbewegung des Seins. Die Einstimmigkeit zwischen Denken und Sein war hier eine durchaus directe und unmittelbare und nicht wie sonst nach der gewöhnlichen Anschauung von der Wissenschaft eine indirecte und durch einen vorausgehenden Prozess der beobachtenden Analyse vermittelte. Die Wissenschaft im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist die Einführung des objectiven Inhaltes des Seins in die Form des inneren subjectiven Denkens, während sie im Hegelschen Sinne in einer directen Vereinigung oder Abspiegelung des ersteren in dem letzteren bestand. Eben insofern aber als die Wirklichkeit die Eigenschaft eines Flusses oder einer zusammenhängenden Begriffs- und Gedankenentwickelung besitzt, kann sie auch unmittelbar durch das innere Denken erfasst oder bei sich selbst entwickelt und geistig reconstruirt werden. Die speculative Bewegung des Denkens ist identisch mit derjenigen des Seins. Der Gedanke geht einfach denselben Weg, der in der Entwickelung des Seienden selbst vor ihm ausgebreitet liegt. Die Bewegung der Wissenschaft ist eine Parallellinie mit derjenigen des Seins. Es handelt sich einfach darum, mit dem Strome des Seins selbst zu schwimmen oder das Boot des Denkens von der eigenen Weiterbewegung desselben treiben zu lassen. Die Bewegung des aufneh-

menden Subjectes und die des zu erkennenden Objectes ist dem Inhalte nach eine und dieselbe. Das ganze Geschäft der Wissenschaft wird in der That hierdurch in hohem Grade vereinfacht. Die allgemeine Daseinsform des Wirklichen ist für Hegel keine andere als diejenige der Wissenschaft selbst. Denn die vollendete Wissenschaft ist eben nichts Anderes als eine einfache lineare Succession oder zusammenhängende begriffliche Entwickelung aller ihrer einzelnen Momente. Die ganze Lehrweise Hegels vom Sein hatte daher einen durchaus wissenschaftlichen oder formal-dialektischen Inhalt und Zweck. Die Zusammenschiebung des ganzen Inhaltes des Wirklichen auf eine einfache geistige Linie bildete gleichsam im Voraus die Leiter, auf deren einzelnen Stufen der wissenschaftliche Gedanke emporzusteigen hatte. Hierdurch schien gewissermaassen das von Fichte zuerst hingestellte Ideal oder Postulat einer vollendeten Wissenschaft seine Erfüllung gefunden zu haben. Das Subject als Träger des Wissens hatte sich an den Anfangspunct der Linie des Seins zu stellen und den ganzen Inhalt desselben durch speculative Construction a priori zu entwickeln. Die Wissenschaft, wie sie sich Fichte dachte, als eine blosse That und ein Product des inneren Subjectes, war eine Unmöglichkeit. Das ganze Ideal einer vollendeten Wissenschaft durchläuft in Fichte, Schelling und Hegel drei bestimmt gegen einander begrenzte Stufen. Der objective Idealismus, wie ihn zuerst Schelling gelehrt hatte, erfährt in Hegel seine höchste methodische Vollendung. Bei diesem letzteren giebt sich die Subjectivität vollständig hin an die Objectivität oder sie empfängt das Gesetz und die Form ihrer denkenden Bewegung unmittelbar aus der Natur oder dem Inhalte des Seins selbst. Schelling aber hatte die Subjectivität und die Objectivität zuerst zu einer Einheit mit einander zusammengefasst und sein Standpunct bildet insofern den Uebergang zwischen dem reinen subjectiven Idealismus Fichtes und dem vollendeten objectiven Idealismus Hegels. Der Hegelsche Standpunct selbst aber vereinigt in sich wesentlich die charakteristischen Eigenthümlichkeiten zweier der hervorragendsten philosophischen Systeme und Weltanschauungen der früheren Zeit, einmal des Platonismus, andererseits des Spinozismus. Mit dem ersteren hat derselbe das Moment der Gedankenmässigkeit, mit dem letzteren das der deterministischen Einheit im Begriffe des Wirklichen gemein. Der Einheitsgedanke des Wissens schliesst bei Hegel denjenigen der Welt mit in sich ein. Der

erstere Gedanke für sich allein, wie ihn Fichte hinstellte, war unvollständig und bedurfte einer weiteren Ergänzung durch ein entsprechendes Prädicat im Begriffe der Welt. Nur als Einheit oder organische Totalität ihres Inhaltes ist die Welt fähig, den Stoff für den Einheitsgedanken des Wissens zu bilden. Von dem letzteren Gedanken kehrt die Bewegung der Philosophie daher jetzt zu dem ersteren zurück oder sie verbindet die subjective Einheitslehre Fichtes mit der objectiven Spinozas. Diese beiden extremen Formen alles Idealismus fallen daher jetzt in Eins mit einander zusammen. Die Welt ist für Hegel insofern eine Einheit, als sie ihrer Wesenheit nach ein System von Begriffen oder Gedanken ist. In dem System Hegels vereinigen sich mehrfache philosophisch-idealistische Momente zu einer Einheit mit einander. Spinoza war der Hauptvertreter des ganzen philosophischen Dogmaticismus vor Kant gewesen. Auch Hegel aber lenkt wiederum zum Spinozismus zurück, indem ihm statt der Gottheit vielmehr der objective Begriff die alleinige Substanz und Wesenheit des Wirklichen ist. Diese geistige Substanz wurde sonach von ihm nicht mehr wie von jenem in einer persönlichen sondern in einer dinglichen Weise gedacht. Das ganze Verhältniss aber der begrifflichen Substanz zu der actuellen oder physischen Wirklichkeit der Dinge wird von Hegel ignorirt, indem es ihm als selbstverständlich gilt, dass diese letztere die untrennbar an jener anhaftende Inhärenz oder Erscheinung sei. Der objective Begriff ist ihm in der That der wahrhafte Demiurg oder das bewegende und gestaltende dynamische Prinzip in den Dingen. Alle metaphysischen Fragen des actuellen Seins und Geschehens haben für Hegel keine Existenz. Seine ganze Philosophie ist ausschliessend Dialektik, ebenso wie diejenige Platos, oder es haftet das ganze Interesse ebenso wie hier allein an der Methode und nicht an der Besonderheit des wissenschaftlichen Stoffes. Das Specifische der einzelnen Abtheilungen der Philosophie kommt daher bei Hegel überhaupt nicht zu seinem Recht. Alle Ethik ist nichts als eine dialektisch-historische Entwickelung der menschlich-socialen Begriffe. Sowohl das ontologisch-metaphysische als auch das social-ethische Problem gehen einfach in dem unbedingten Historismus der immanenten Begriffsentwickelung unter. Weder auf die Frage nach dem natürlichen Sein, noch auf die nach der sittlichen Freiheit hat Hegel irgend eine Antwort. Die Natur ist ihm eine Inhärenz des Begriffes und die Freiheit empfängt ihren

Inhalt durch das regelmässige Fortschreiten der Geschichte. Die ganze Kategorie eines sittlichen Ideales ist für Hegel an sich eine Unmöglichkeit, weil die Geschichte in fortwährendem Weiterschreiten begriffen ist und weil alles Einzelne in ihr die Eigenschaft eines relativ Berechtigten und Nothwendig-Vernunftmässigen besitzt. Der Ausdruck der Freiheit hat hier überhaupt gar keinen anderen Sinn als den der höheren oder im geistigen Selbstbewusstsein bestehenden Naturbeschaffenheit des Menschen; die Geschichte heisst das Reich der Freiheit, aber es geht in ihr gerade ebenso gesetzlich und organisch nothwendig zu als in dem der Natur. Die ganze Betrachtung des menschlichen Lebens fällt für Hegel ebenso wie die des natürlichen unter den einfach realistischen Gesichtspunct einer blossen Sphäre des Daseins, nicht aber unter den idealistisch-normativen einer solchen des unbedingten und aus sich allein postulirten Sollens. Die Geschichte ist nichts als eine höhere Natur; die Moral als eine gesetzgebende Wissenschaft ist eine Unmöglichkeit, weil das Menschengeschlecht sich durch sich selbst schon in einem regelmässig vorgeschriebenen Prozesse einer immer zunehmenden Perfectibilität befindet. Aller specifische Unterschied zwischen der Sphäre der natürlichen und der der moralischen Welt hört auf. Die Philosophie kann überall nur das Gegebene zu begreifen suchen so wie es ist, da dasselbe überhaupt seinem vollen Umfange nach als ein Begrifflich-Vernünftiges und Organisch-Gesetzliches von ihr vorausgesetzt wird. Alle praktische Philosophie wird aufgefasst nach Art und Analogie der theoretischen. Irgend eine praktische Norm des Lebens geht überhaupt aus dem Hegelschen Standpunct in keiner Weise hervor. Die Starrheit der dialektischen Methode schliesst hier ebenso wie bei Plato jede Möglichkeit des Begreifens und des beobachtenden Anschlusses an die besondere Natur und die eigenthümlichen Bedingungen der einzelnen Stoffe des Wissens von sich aus. Die ganze Wissenschaft ist hier ebenso wie dort nur eine einfache und dieselbe: weder zu dem Gebiete der Physik noch zu dem der Ethik vermag Hegel von seinem rein dialektischen Standpunct aus den Uebergang zu finden. Ueberall ist es blos das abstracte logische Jenseits als solches, mit dem es seine Philosophie zu thun hat oder er ist der Wahrheit seines Lehrbegriffes nach ganz ebenso ein reiner und transscendentaler logischer Idealist als Plato.

170. Die Methode Hegels.

Das wissenschaftliche Formprinzip Hegels ist ein vollkommen anderes geworden als dasjenige der ganzen übrigen gewöhnlichen oder empirischen Wissenschaft. Das allgemeine Gesetz dieser letzteren ist enthalten in der sogenannten gemeinen oder formalen Logik des Aristoteles. Alle bisherige Philosophie und Wissenschaft aber erkannte dieses Gesetz immer noch als die höchste entscheidende Norm alles geordneten Denkens an. Hegel zuerst unternimmt es, ein durchaus neues wissenschaftliches Formprinzip an die Stelle jenes älteren Aristotelischen zu setzen. Dieses war zuletzt die wichtigste und entscheidendste That seines Systems und seiner ganzen Stellung in der Geschichte. Aristoteles war jetzt nicht mehr der höchste Meister aller Wissenschaft, sondern er wurde abgelöst und verdrängt in dieser Eigenschaft durch Hegel. Neben Aristoteles erschien daher jetzt Hegel als der grösste Philosoph und Ordner aller Wissenschaft in der Geschichte. Die ganze Wissenschaft der Logik selbst aber erfuhr durch Hegel eine vollkommen veränderte Gestalt. Der sogenannten formalen Logik des Aristoteles stellt Hegel eine andere logische Wissenschaft im materialen Sinne des Wortes zur Seite. Diese materiale Logik Hegels vertritt die Idee einer systematischen Entwickelung aller allgemeinen Begriffe oder Kategorieen des Denkens, welche die ansichseiende logische Substanz und Wesenheit alles Wirklichen bilden. Dieselbe ist also an und für sich genommen conform der Platonischen Ideenlehre oder Dialektik im engeren Sinne des Wortes als der Wissenschaft von der reinen geistigen Wesenheit des Seins selbst. Das von Plato blos angenommene und postulirte logische Jenseits aber wird von Hegel mit einem wirklichen Inhalte erfüllt oder seinem ganzen Umfange nach wissenschaftlich auszuführen versucht. Der logische Idealismus, der bei Plato nur eine Forderung war, ist bei Hegel zu einer Wirklichkeit geworden oder der reine Idealgehalt der Dinge bildet hier den Stoff einer eigenen und fest in sich geschlossenen Wissenschaft. Diese materiale Logik Hegels ist eine in ihrer Art oder auf der eigenthümlichen Grundlage des Systems tüchtige und ernsthafte wissenschaftliche Arbeit. Sie bildet insofern die allgemeine Grundlage aller übrigen Theile des letzteren als sie sich auf die logische Idee in ihrem reinen oder unmittelbaren Ansich-

sein bezieht. Das Hegelsche System unterliegt ganz ähnlich wie das Platonische einer Dreitheilung in die Gebiete der Ideenlehre oder Dialektik, der Physik und der Ethik, indem die materiale Logik dem ersten, die Naturphilosophie dem zweiten und die Geistesphilosophie dem dritten dieser Theile entspricht. Die Natur ist für Hegel das reine Anderssein des Begriffes oder der Uebergang desselben in das ihm entgegengesetzte Prinzip der Materie, während im menschlichen Geist der Begriff durch eine reflectirte Aufhebung dieses Andersseins wiederum zu sich selbst zurückkehrt. Die sinnliche Natur als solche aber hat für Hegel ganz ebenso wie für Plato das geringste Interesse. Der Hauptaccent ruht für beide durchaus auf dem was theils selbst Gedanke theils wie der menschliche Geist dem Gedanken natürlich gleichartig ist. Die ganze Lebensform des menschlichen Geistes aber ist Entwickelung oder Geschichte. Die philosophische Auffassung und Behandlung der Geschichte ist daher zuletzt eines der entscheidendsten Momente in dem Lehrbegriff Hegels. So wie Plato der Schöpfer der wissenschaftlichen Ethik, so wurde Hegel derjenige der speculativ-philosophischen Behandlung der Geschichte. Alles Denken der Philosophie über die Geschichte beschränkte sich vor Hegel auf gewisse allgemeine Prinzipien oder Sätze; Hegel zuerst macht den Versuch, den ganzen Inhalt der Geschichte in Gestalt einer zusammenhängenden Linie der Entwickelung als eine einheitliche Totalität zu begreifen und nach einer bestimmten Methode zu construiren. Auch seine Philosophie der Geschichte ist daher einer der wichtigsten und entscheidendsten Theile seines Systems. Die Natur als solche ist an und für sich das dem menschlichen Erkennen immer früher Gegenständliche als der Geist oder sein eigenes Innere. Auch in der neuen Zeit geht ebenso wie im Alterthum die philosophische Betrachtung der Natur derjenigen des menschlichen Geistes in der historischen Aufeinanderfolge voraus. Das ganze Leben des menschlichen Geistes aber hat in der neuen Zeit eine breitere Basis und eine tiefere empirische Unterlage gewonnen als im Alterthum. Während man damals noch am ersten frischen Anfange der Weltgeschichte stand, so ist jetzt unser ganzes eigenes neueres Leben in wesentlicher Weise bedingt durch die ihm vorausgegangene Geschichte. Alle wissenschaftliche Erkenntniss des menschlichen Geistes und seiner Erscheinungen kann daher jetzt überall nur eine historische sein. Die Geschichte aber statt einer blossen mehr oder

weniger zufälligen Folge einzelner Erscheinungen zuerst als eine organische Einheit ihres Inhaltes oder als einen Stoff nicht blos des empirisch-wissenschaftlichen, sondern auch des speculativ-philosophischen Begreifens hingestellt zu haben, ist wesentlich das Verdienst Hegels. Es war hier ein vollkommen neuer Stoff, der für das denkende Erkennen gewonnen oder erobert wurde. Die Hegelsche Philosophie der Geschichte aber leidet an denselben Mängeln, die überhaupt in der Natur des Systemes begründet sind oder die aus der abstracten Einseitigkeit des reinen logischen Idealismus entspringen. So wie aber für den Standpunct Platos im Allgemeinen das dialektisch-ethische, so ist für denjenigen Hegels das dialektisch-historische Moment das bezeichnende. Die Form des Prozesses war für Hegel das allgemeine Mittel, um jede Sache an ihre richtige Stelle in der Ordnung ihres höheren Ganzen zu stellen. Der ganze Inhalt der Dinge wurde auseinandergenommen und nach seinen einzelnen Theilen aufgereiht an dem Faden der dialektischen Entwickelung seines immanenten Begriffes. Die ganze Hegelsche Weltanschauung beruht auf der Combination der beiden Momente des begrifflichen Denkens und des historischen Werdens. Auch die reine geistige Idealwelt der Begriffe aber ist für Hegel ein Werden oder eine zusammenhängende Entwickelung der einen logischen Kategorie aus der anderen. Dieser ganze Prozess des dialektischen Werdens aber bewegt sich für Hegel in einer bestimmten und unveränderten charakteristischen Form. Die Entwickelung eines jeden Begriffes vollzieht sich nach Hegel in drei einzelnen, mit den Namen der Unmittelbarkeit, der gegensätzlichen Reflexion oder Entfaltung und der höheren Vermittelung oder Vereinigung bezeichneten Stufen. Diese Form ist diejenige, die von Hegel überhaupt als die für das höhere oder speculative Denken einzig berechtigte anerkannt wird und die daher bei ihm die Stelle des gemeinen oder gewöhnlichen Formprinzipes des Aristotelischen Syllogismus ersetzt. Alles Denken ist bei Hegel nicht ein syllogistisches, sondern ein dialektisches und es wird von ihm für dieses letztere eine ebenso einfache und bestimmte Form festgestellt als für das erstere. Dieses Hegelsche Formprinzip aber entbehrt nicht einer gewissen Genialität und es ist selbst in ihm eine bestimmte wenn gleich nur relative und beschränkte allgemein wissenschaftliche Wahrheit enthalten. Auch der gewöhnliche Syllogismus aber besteht an sich immer aus drei einzelnen Gliedern, dem Ober-

begriff, dem Mittelbegriff und dem Unterbegriff oder den beiden Prämissen und dem Schlusssatz. Die Form der Dreizahl aber ist vielleicht eine für das Gesetz alles wirklichen Werdens bezeichnende und bedeutungsvolle. Nicht ohne Glück hat Hegel, wie es scheint, sein dialektisches Formprinzip der Natur des Wirklichen abgelauscht und entnommen. Sehr viele Verhältnisse der Wirklichkeit lassen sich in der That nicht ohne eine bestimmte innere Wahrheit oder Berechtigung unter dem Gesichtspunct jenes Hegelschen Maassstabes der Dreigliederung betrachten. Das was sich für uns als ein natürliches Wachsthum oder eine organische Lebensentwickelung darstellt, heisst bei Hegel die dialektische Entfaltung des immanenten Begriffes. Alles höhere oder speculative Denken ist nach ihm ein solches, welches mit der objectiven Entwickelung der Sachen selbst einstimmig ist. Der objective Begriff ist nach Hegel die wahrhafte Substanz oder der einheitliche ideelle Träger aller seiner einzelnen in der Wirklichkeit hervortretenden Merkmale, Arten und Theile. Die ganze Anschauung Hegels vom Denken ist daher eine vollständig andere als diejenige im Sinne des Apparates der gewöhnlichen oder formalen Logik. Diese letztere sieht den Begriff wesentlich an als ein rein inneres oder subjectives Moment der Seele, während ihn Hegel in directer Weise als den Repräsentanten oder die Wesenheit einer bestimmten objectiven Wirklichkeit auffasst. Die subjectiv-formale Logik des Aristoteles und die objectiv-materiale Hegels vertreten zwei einander entgegengesetzte Auffassungen der ganzen Natur des menschlichen Denkens. Der Begriff im Sinne Hegels entwickelt sich nach Art einer physischen Lebenskraft oder einer dynamisch-chemischen Potenz. In der Stufe der Unmittelbarkeit ist er das in sich geschlossene und noch unentwickelte einfach embryonische Ansichsein seiner einzelnen Momente; in der der Reflexion treten diese Momente in das Verhältniss einer feindlichen Spannung oder gegensätzlichen Entzweiung zu einander ein, während sie in der der höheren Vereinigung sich in vermittelter Weise zu einem geordneten Ganzen zusammenschliessen. Dieses Grundschema des dialektischen Werdens bildet die allgemeine Uniform des Denkens der Hegelschen Philosophie. Der objective Geist oder die Natur, der subjective Geist oder der Mensch und der absolute Geist oder die Gottheit als die drei Hauptsphären alles Wirklichen bilden in diesem Sinn eine dialektische Reihe. In jedem Begriff ist nach Hegel ein innerer Gegensatz oder Wider-

spruch zweier verschiedener Momente gegeben, dessen Entwickelung sich in den bezeichneten drei Stufen vollzieht. Alles dialektische Denken aber hat an und für sich ein Verhältniss des inneren Widerspruchs im Begriffe zu seiner Voraussetzung. Der ganze Begriff der Dialektik ist der eines Kampfes oder Streites der einzelnen logischen Momente mit einander. Diesen Kampf in einer geordneten Weise zu überwinden ist der Zweck einer jeden dialektischen Methode. Die dialektische Methode Hegels aber ist der Kern- und Mittelpunct seiner Philosophie. In der Frage nach dem Prinzip des dialektischen Denkens aber ist überhaupt der bedingende Schwerpunct aller weiteren Entwickelung der neueren Philosophie enthalten. Dieses Prinzip des dialektischen Denkens aber wird bis jetzt noch durch keine andere und vollkommnere Formulirung in der Wissenschaft vertreten als durch diejenige Hegels. In der Methode des Denkens ruht der entscheidende Nerv aller historischen Weiterentwickelung der Philosophie. Seit Aristoteles aber hat allein Hegel hierin einen vollkommen neuen Standpunct einzunehmen versucht. Der Hegelianismus überhaupt aber ist wenn auch ein zur Zeit verlassener, so doch geistig oder kritisch noch keineswegs aufgehobener und überwundener Standpunct. Man ist neuerlich abgefallen von Hegel aus Einsicht in das Unzureichende seines Standpunctes und seiner Methode, ohne aber doch etwas Anderes und Besseres an deren Stelle setzen zu können. Bis auf Weiteres ist das System Hegels das letzte Stadium, welches der neuere philosophische Idealismus in Deutschland erreicht hat. Das System Hegels ist die grossartigste idealistisch-philosophische Gestaltung der neueren Zeit. Es ist leicht, dieses System als ungenügend zu verwerfen, aber es muss bekannt werden, dass dann der philosophische Idealismus überhaupt keine bestimmte und systematische Gestalt mehr für uns besitzt. Alle Frage nach dem Fortschritt in der Philosophie aber concentrirt sich in der nach der Methode. Daher ist überhaupt nur von der Begründung einer neuen Methodik des Denkens ein wahrhafter Fortschritt in der Philosophie zu erwarten.

171. Der Hegelsche Begriff der Geschichte.

Die Hegelsche Philosophie ist an und für sich eine durchaus abstracte oder dem ganzen Umfange der konkreten praktisch-empirischen Bedürfnisse des Lebens fern stehende Erscheinung auf dem Gebiete des Denkens. Hier ruhte alles Interesse ganz ausschliessend auf dem Prinzipe des wissenschaftlichen Denkens. Der Gedanke war sich in vollem Sinne eigener Selbstzweck und in keiner Weise Mittel für Anderes. Daher steht auch an und für sich die Hegelsche Philosophie allen praktischen Zeitbestrebungen ferner als irgend ein anderes der neueren Systeme. Die Hegelsche Philosophie ist vermöge des von ihr gelehrten historischen Determinismus an und für sich von durchaus unpraktischer Art. Nichtsdestoweniger ist auch dieses System nicht ohne Bedeutung und Einfluss geblieben auf den allgemeinen äusseren oder politischen Entwickelungsgang der Zeit. Die ganze neuere wissenschaftliche Anschauung von der Geschichte zunächst findet in der Hegelschen Lehre vom Werden ihren höchsten philosophischen Ausdruck. Nur auf Grund dieser Lehre ist eine eigentlich wissenschaftliche Erkenntniss von der Geschichte möglich. Die wissenschaftliche Auffassung und Philosophie der Geschichte aber ist in der gegenwärtigen Zeit für die Gestaltung des praktischen Lebens selbst in ungleich höherem Grade entscheidend als früher. Den Zusammenhang der Gegenwart mit der Vergangenheit zu begreifen, ist jetzt eine der wesentlichsten Aufgaben des Denkens geworden. Das Prinzip und Bedürfniss des erneuten Anschlusses der Gegenwart an die Vergangenheit hatte schon in der Epoche der Restauration und in der durch die Philosophie Schellings vertretenen Geistesströmung seinen Ausdruck gefunden. Die philosophische Lehre Hegels aber bezeichnet eine weitere Entwickelungsstufe des allgemeinen Bewusstseins des menschlichen Geistes über sein Verhältniss zu der Geschichte. Der philosophische Gedanke oder die Vernunft hatte angefangen, sich nicht mehr im Gegensatze, sondern im Einklange mit der Vergangenheit und dem historisch Gegebenen zu fühlen. Der philosophische Rationalismus zur Zeit Kants und der französischen Revolution hatte mit dem Bestehenden einfach als einem der Vernunft Fremdartigen und ihr Widerstrebenden gebrochen. Philosophische und historische Anschauung und Lebensauffassung waren hier unbedingt feindliche

und sich ausschliessende Gegensätze gewesen. Der historisch gegebenen Wirklichkeit hatte die Vernunft einfach ihr reines geistiges Ideal gegenübergestellt. Man wusste in jener Zeit noch nichts von der Geschichte als von einer das menschliche Leben überhaupt nach seinem vollen Umfange in sich umschliessenden einheitlich-organischen Totalität. Der Begriff der Geschichte war gleichbedeutend mit dem der bestimmten hinter uns liegenden Vergangenheit und man stellte ihr in diesem Sinne des Wortes die eigene damalige Gegenwart als eine Zeit des frischen Anfanges oder des Lebens in einem jetzt erst aufgefundenen reinen und vollkommenen Ideale gegenüber. Der Begriff des Historischen wurde insofern von der Vernunft von sich gestossen und geächtet, weil man ihn identificirte mit der bestimmten bis jetzt abgelaufenen Wirklichkeit des menschlichen Lebens. Die Regel und das Gesetz des Lebens schöpfte man allein aus dem inneren Ideal der Vernunft selbst, während dieser gegenüber die historische Wirklichkeit als das an und für sich Unberechtigte, Zufällige und rein Empirische galt. Der ganze Sinn für die Begründung des Zusammenhanges der Gegenwart mit der Vergangenheit oder für die geordnete Ableitung derselben aus dieser letzteren war noch nicht erwacht. Man glaubte einfach herausgetreten zu sein aus der Geschichte, indem man sich allein auf den Standpunct des absoluten oder nur durch sich selbst gültigen Ideales der Vernunft stellte. Die Gegenwart selbst rechnete man damals noch nicht zur Geschichte hinzu, während jetzt der Begriff der Geschichte im höheren oder wissenschaftlichen Sinne des Wortes die Totalität der menschlichen Lebensentwickelung als die höhere Einheit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich vertritt. Wir reden jetzt von der Geschichte als von einem einheitlichen Lebensprozesse der menschlichen Gattung, welcher uns selbst mit in sich umschliesst oder von einer Totalität, die die augenblickliche Gegenwart fortwährend aus sich entwickelt und bedingt. Dieser neuere wissenschaftliche Begriff der Geschichte gründet sich wesentlich auf die Anschauung und Lehrweise Hegels. Der Begriff des Historischen als solcher war zuerst wiederum zu Ehren gebracht worden durch den Standpunct der Schellingschen Richtung und Schule. Die weiche Gefühlsromantik dieser Epoche hatte sich wiederum geflüchtet in die Arme des mittelalterlich-historischen Lebensideals. Die historische Wirklichkeit wurde von Neuem anerkannt in ihrem Werth und ihrer vernünftigen Berechtigung. Diese

Anschauung war eine natürliche Consequenz des allgemeinen Schellingschen Prinzipes von der Vernünftigkeit oder geistigen Natur der Objectivität. Das Prädicat der Vernünftigkeit wurde mit der Geschichte auf Grund desselben Prinzipes in Verbindung gebracht als mit der Natur. Der Begriff der Objectivität an sich bezeichnet alles dasjenige was der Subjectivität oder dem inneren Bewusstsein des menschlichen Geistes äusserlich ist und ihr als etwas an und für sich Fremdes und Verschiedenes gegenübersteht. Diese Objectivität aber ist an sich eine doppelte, die natürliche und die historische oder die Gesammtheit der uns umgebenden sinnlichen Dinge im Raume und die Totalität der hinter uns liegenden geistigen Entwickelung in der Zeit. Beide aber bilden an und für sich gleichmässig den Boden, auf welchem unsere eigene Subjectivität wurzelt oder es wird diese letztere in dem was sie ist theils durch ihre Umgebungen im Raume, theils durch ihre Antecedentien in der Zeit bedingt. Unser Verhältniss aber zu dieser doppelten Objectivität unterliegt an und für sich immer den nämlichen Gesichtspuncten der Auffassung und Beurtheilung. Der Gegensatz zwischen der menschlichen Persönlichkeit und der sinnlichen Natur ist seinem Inhalte nach durchaus analog dem zwischen der historischen Gegenwart und der ganzen früheren menschlichen Vergangenheit. Der ganze Begriff der Objectivität gliedert sich für uns in die beiden Abtheilungen der Natur und der Geschichte. Nach beiden Richtungen hin fühlen wir uns entweder mehr durch das ausser uns Liegende gehemmt und bedingt oder mehr unabhängig und frei ihm gegenüber. Die Kantische Epoche oder der subjectiv-rationale Kriticismus, ebenso als er den Zusammenhang der menschlichen Vernunft mit dem Ansichsein der sinnlichen Natur abgeschnitten hatte, hatte ebenso auch die Brücke der Gegenwart mit der Vergangenheit abgeworfen oder nach beiden Richtungen hin nur in der inneren Subjectivität oder in dem reinen Ideal der Vernunft als solchem das regulirende Prinzip unserer Lebensstellung erblickt. Metaphysik und Historismus waren gleichmässig zwei diesem ganzen Standpunct feindliche und entgegengesetzte Elemente gewesen. Der ganze Schwerpunct des Lebens fiel hier allein in die innere oder auf sich selbst isolirte Subjectivität als solche. Im Gegensatz hierzu war nach beiden Richtungen hin für die Schellingsche Epoche die erneute Anlehnung an das Objective charakteristisch. Natur und Geschichte erschienen jetzt in einem höheren geistig verklärten

Lichte. Der Begriff des Geistigen oder Vernünftigen war mit beiden in Verbindung gebracht worden. Die intellectuelle Schwärmerei der Naturphilosophie und die romantische Anlehnung an die Geschichte entsprangen aus demselben innerlich menschlichen Motiv. Das Ideale und Geistige wurde in beiden Fällen aus der inneren Subjectivität hinausgetragen in die äussere Objectivität. Die Geschichte wurde als vernünftig erklärt ebenso wie die Natur. Eben dasselbe war an und für sich auch der Inhalt der Lehrweise Hegels, nur dass durch diesen jetzt der für ihn charakteristische Begriff des Werdens mit der Geschichte in Verbindung gebracht wurde. Hieraus aber ging an und für sich nicht mehr eine unbedingte sondern nur eine relative Anerkennung der Berechtigung und des Werthes des Historischen hervor. Auch die Geschichte ist eine immanente Dialektik ihres Begriffes: alles Einzelne in ihr daher ist berechtigt, inwiefern es eine nothwendige Durchgangsstufe in dem allgemeinen Prozess des historischen Werdens bildet. Hegel daher stürzt sich nicht mehr wie Schelling und seine Schule in blinder Anerkennung oder Bewunderung der historischen Objectivität in die Arme, sondern er leitet die eigene Gegenwart selbst als eine organische Weiterbildung und Fortsetzung aus derselben ab, indem ihm jene zugleich in ihrer Eigenschaft des Späteren immer als das Höhere und Werthvollere gilt als diese. Die Anerkennung des Historischen war sonach überhaupt durch Hegel auf ein bestimmtes engeres Maass zurückgeführt worden. Hegel war nicht mehr ein romantischer Schwärmer für das Vergangene als solches; er war aber ebenso wenig ein specifischer Idealist der abstracten oder absoluten Subjectivität der Vernunft. Der objectiv-historische Idealismus der Schellingschen und der subjectiv-philosophische der Kantischen Zeit wurden jetzt zu einer Einheit von ihm verbunden. Ebenso als die menschliche Subjectivität als solche für Hegel als eine höhere Entwickelungsstufe aus der Objectivität der Natur hervorging, ebenso schloss sich auch die zeitliche Gegenwart als eine nothwendige Weiterbildung an die Vergangenheit an. Auf die Epoche der einfachen Anerkennung des Historischen folgte jetzt diejenige der Begründung des organischen Hervorganges der eigenen Gegenwart aus demselben. Dieses Prinzip in das Praktische übersetzt bedeutet nichts Anderes als die Idee des conservativen Fortschrittes oder die Weiterbildung des wirklichen Lebens auf der Grundlage des durch die Geschichte Gegebenen. Die doppelte Politik des philosophischen

Radicalismus der Revolution und des romantischen Historismus der Restauration war hiermit in einer höheren Formel aufgehoben und vereinigt. In diesem Sinn aber bildet der historische Lehrbegriff Hegels den allgemeinen Ausdruck oder das Programm der praktischen Politik unserer Tage.

172. Die ältere und die jüngere Hegelsche Schule.

Der Hegelsche Lehrbegriff von der Geschichte war nichtsdestoweniger eine der hauptsächlichsten Veranlassungen einer inneren Spaltung und geistigen Zersetzung der ganzen von ihm gestifteten Schule. Ein doppelter praktisch-politischer Doctrinärismus von entgegengesetzter Art war es, der sich aus dem Hegelschen Lehrbegriffe von der Geschichte entwickelte oder der wenigstens in diesem seinen höchsten geistigen und wissenschaftlichen Anhalt zu finden glaubte. Der Unterschied der sogenannten älteren und der jüngeren Seite oder Richtung der Hegelschen Schule hat wesentlich in einem abweichenden Verständniss der Lehre von der Geschichte seinen Grund. War die Geschichte ein unausgesetzt fliessendes und sich entwickelndes Werden, so konnte an und für sich hieraus eine doppelte entgegengesetzte Norm oder Regel unseres eigenen praktischen Verhältnisses zu derselben entnommen werden. Auch wir, der einzelne praktische Mensch, sind immer nur ein Theil oder ein Atom in dem Strome der Geschichte und es entsteht daher die Frage, wie wir uns selbst zu ihr zu verhalten haben, wenn sie uns im Sinne und Lichte des Hegelschen Lehrbegriffes erscheint. Kann sich der Philosoph im Hegelschen Sinne des Wortes überhaupt praktisch an dem Werke der Geschichte betheiligen oder nicht? Der Gang der Geschichte ist nach Hegel ein nothwendiger und vernünftiger; deswegen erreicht sie die ihr vermöge ihrer Idee gesteckten Ziele zur rechten Zeit auch ohne unser Zuthun ganz durch sich selbst und es kann das ganze Verhalten des Philosophen zu ihr eigentlich nur in einer rein theoretischen Betrachtung ihres sich nach einem unwiderstehlichen Gesetz abspinnenden Verlaufes oder in einer Einregistrirung der von ihr zurückgelegten Entwickelungsstufen in das a priori gegebene Schema der dialektischen Begriffsfolge bestehen, ja es kann sogar der Philosoph in prophetischer Weise den Gang der Geschichte im Voraus zu deduciren versuchen. Die Ge-

schichte ist ein aufgezogenes Uhrwerk, bei welchem der Philosoph nur das Fortrücken des Zeigers zu betrachten hat, ohne aber sonst in den Gang desselben thätig eingreifen zu dürfen. Dieses ist an und für sich die richtige und natürliche Folgerung aus dem Lehrbegriff Hegels. Der Hegelsche Standpunct kann an und für sich genommen weder der Partei des Bestehenden noch der des Fortschrittes zum Anhalt dienen. Nichtsdestoweniger ist derselbe nach beiden Seiten hin gleichmässig zu politischen Parteizwecken verwerthet und ausgebeutet worden. In dem Hegelschen Lehrbegriff war ein doppeltes, sich an und für sich widersprechendes und entgegengesetztes Moment enthalten, einmal der Satz von der Vernünftigkeit alles Wirklichen, sodann der von dem immanenten Werden oder dem allgemeinen Gesetz des historischen Fortschritts. In aller Philosophie war bisher von Seite der Partei des Bestehens nichts als ein gefährlicher auf Umsturz und Neuerung hinarbeitender Idealismus erblickt worden. Die Philosophie hatte überall ein ethisch-politisches Ideal der gegebenen Wirklichkeit des Lebens als Postulat gegenübergestellt. Schon Napoleon hatte in dem philosophischen Idealismus der Deutschen ein Gefahr drohendes politisches Element erblickt. Nicht weniger war dieses der Fall gewesen bei der auf die Freiheitskriege folgenden einheimischen Reaction. Jetzt aber schien eine Philosophie gefunden zu sein, welche die Anerkennung des Bestehenden als eines Vernünftigen und historisch Berechtigten als Lehrsatz an die Spitze stellte oder für welche das politische Ideal mit der thatsächlichen aus der Geschichte entwickelten Wirklichkeit in Eins zusammenfiel. Hegel stellte kein absolutes Ideal der menschlichen Lebensverfassung auf; der gegenwärtige Zustand war der bis jetzt erreichte höchste und vollkommenste. Seine eigene Philosophie galt ihm als die absolute oder als das höchste Resultat des ganzen philosophischen Gedankenprozesses in der Geschichte und es schien dasselbe Prinzip auch auf den ganzen jetzigen politischen Lebenszustand überhaupt übertragen werden zu können. Der historische Doctrinärismus Hegels fand einen bereitwilligen Anklang insbesondere in gewissen höheren Regionen des preussischen Staats. Das preussische Staatsprinzip schloss eine Art von geistiger Allianz mit der Philosophie Hegels. Das System Hegels wurde gewissermaassen zur herrschenden oder Staatsphilosophie in Preussen erhoben. Die Philosophie, die bis jetzt von Seiten des Staats nur geduldet gewesen war, wurde jetzt officiell als ein berechtigtes und

zur Herrschaft berufenes Element in ihm anerkannt. Das Platonische Ideal von der Herrschaft der Philosophie im Staat schien jetzt seine Verwirklichung gefunden zu haben. Die ganze Natur und Grundlage des preussischen Staates aber war an sich allerdings gewissermaassen eine geistig abstracte und philosophische. Der abstracte Staatsgedanke als solcher war hier von Anfang an das aufbauende Prinzip des politischen Lebens gewesen. Die allgemeine Pflege der Intelligenz lag mit in dem Prinzipe und der Idee des preussischen Staats. Der preussische Staat war entstanden und geworden durch die blosse Kraft des politischen Gedankens und die Energie des sittlichen Wollens. Er war ein Product nicht natürlicher Verhältnisse sondern verstandesmässiger Reflexion und entschlossenen thatkräftigen Handelns. Die Philosophie hatte hier schon früher, unter Friedrich dem Grossen, das Scepter geführt; mochte es jetzt ein Missverständniss sein, dass man in der Philosophie Hegels eine Stütze und eine geistige Rechtfertigung des durch Intelligenz und Abstraction erwachsenen Staatsprinzipes erblicken zu sollen meinte, so war doch jedenfalls diese Allianz zwischen conservativer Politik und Philosophie ein für den allgemeinen Stand der Dinge in Deutschland und für die mehr und mehr anerkannte Bedeutsamkeit des philosophischen Denkens charakteristisches Zeichen der Zeit. Der preussische Staat hatte sich gewissermaassen identificirt mit dem Prinzipe der Philosophie; die neue Universität Berlin war der Hauptsitz dieser sogenannten älteren oder contemplativ-historischen Richtung der Hegelschen Schule geworden. Der Hegelianismus überhaupt aber zeichnete sich bei vielen seiner Vertreter in bemerkenswerther Uebereinstimmung mit dem Wesen der preussischen Hauptstadt durch eine springende und geistreiche Gewandtheit des dialektischen Denkens aus. Die Begriffe in Fluss zu bringen oder sie dialektisch mit einander zu vertauschen, war das allgemeine Stichwort der Hegelschen Schule. Ein Firniss geistreicher aber allerdings zum Theil oberflächlicher Genialität verbreitete sich von hier aus über die meisten Theile des Wissens. Jedenfalls wurde die Wissenschaft hierdurch modernisirt und mehr auf den Standpunct der allgemeinen geistigen Bildung der Zeit emporgehoben. Der Hegelianismus hatte etwas von dem leichtfertigen, geistreichen und redegewandten Wesen der alten Sophistik an sich; er vertrat überhaupt eine bestimmte Art oder Form der ganzen neueren geistigen und wissenschaftlichen Bildung in sich. Von der

sogenannten jüngeren Seite oder Richtung der Hegelschen Schule aber wurde aus dem Lehrbegriff von der Geschichte eine ganz andere und abweichende Folgerung gezogen als zuerst: da die Geschichte immanentes Werden oder fortwährende Aufhebung und Negation des einen Zustandes durch den anderen ist, so ist es Aufgabe und Pflicht des Philosophen, sie in dieser Weise thatsächlich zu fördern oder nach dem in ihr liegenden Gesetz der organischen Weiterentwickelung praktisch zur Geltung zu bringen. Hieraus ging die politische Theorie des Fortschrittes um jeden Preis, der zunächst immer nur in einem Versuch der Bekämpfung und Ueberwindung der gerade bestehenden menschlichen Daseinsform seine Spitze hatte, hervor. Die ganze Anschauung von der Geschichte als einem fliessenden Strome des Werdens gab sonach an sich einer doppelten Formulirung des ganzen eigenen oder praktischen Verhältnisses der Philosophie zu ihr Raum: nach der einen Ansicht stand der Philosoph am Ufer dieses Stromes und sah die eine Welle desselben nach der anderen in ruhiger Betrachtung an seinem Auge vorübergleiten, während er nach der anderen sich selbst in ihn zu stürzen und sich an seiner Entwickelung thätig zu betheiligen sich berufen fühlte. Der Hegelsche Lehrbegriff von der Geschichte war insofern ein zweischneidiges Schwert, das nach einer doppelten Seite hin, der conservativen und der progressiven zugleich praktisch verwerthet werden zu können schien. Dasjenige aber, was dem Hegelschen Lehrbegriff an und für sich genommen abzugehen schien, die Gewinnung eines Standpunctes für die praktische Betheiligung am Leben und der Geschichte, dieses wurde durch die jüngere Seite der Schule mit ihm in Verbindung zu bringen versucht. Im Gegensatz zu der beschaulichen Ruhe und dem würdevollen theoretischen Dünkel jener älteren Richtung zeichnete sich daher diese jüngere durch eine unruhige und stürmische Hast des politischen Vorwärtsstrebens aus. Zugleich ging aus dieser letzteren in Zusammenhang mit der politischen Umsturztheorie eine entsprechende negativ subversive Bewegung auf dem religiös-kirchlichen Gebiete hervor. Der Hegelianismus der jüngeren Seite stand an der Spitze der abstracten, zuletzt in reine revolutionäre Negation und in materialistischen Atheismus auslaufenden Fortschrittsbewegung der Zeit. Diese Bewegung gelangte zuletzt zu einem äusseren Durchbruch in den Stürmen des Jahres 1848. Auch an den Erscheinungen dieser Epoche war die deutsche Philosophie mit wenn gleich indirect in wesentlicher Weise

betheiligt. Sie war wenigstens zum Theil mit eine Folge des Gedankens und der historischen Auffassung der jüngeren Hegelschen Schule. Zum Verständniss der neueren deutschen Zeitgeschichte überhaupt kann die Berücksichtigung des Einflusses der Philosophie in keiner Weise entbehrt werden. Die Lehre Hegels ist unter allen Umständen ein ungemein actives und thätig wirksames Element in der neueren Geschichte des deutschen Volkes gewesen.

173. Hegel und Herbart.

Das vierte wichtigste philosophische System der Nachkantischen Zeit neben denen von Fichte, Schelling und Hegel ist das Herbartische. In diesen vier Systemen ist die allgemeine Summe der deutschen philosophischen Bewegung von Kant an enthalten. Die Zahl dieser aus der Wurzel des Kantischen Standpunctes hervorgegangenen Systeme ist sonach dieselbe als diejenige der aus dem Standpunct des Sokrates entspringenden Schulen im Alterthum. Bei aller Verschiedenheit aber der äusseren Bedingungen des philosophischen Denkens finden doch auch zwischen ihnen gewisse ganz ähnliche allgemeine Verhältnisse Statt als zwischen diesen letzteren. Ein bestimmter Charakter extremer und einseitiger Ueberspanntheit ist auch den einzelnen Kantischen Schulen ebenso wie den Sokratischen eigen. In der neuen Zeit allerdings ist es wesentlich allein das Problem des Wissens, auf das sich die ganze Thätigkeit der Philosophie bezieht und eine solche einseitig praktische Richtung des Philosophirens wie im Alterthum die der Cyniker und Cyrenaiker findet daher an und für sich genommen hier keine analoge Vertretung. Nichtsdestoweniger war doch auch das dialektische Denken im Sinne des Sokrates für jene beiden Schulen der Ausgangspunct gewesen. Mittelbar aber berührt sich allerdings auch die neuere deutsche Philosophie in verschiedenem Sinne mit den Fragen und Interessen des praktischen Lebens. Die praktischen Probleme aber sind hier in der That ganz andere geworden als sie es zu jener Zeit waren. Es handelt sich nicht mehr wie damals um das blosse Interesse der egoistischen Selbstbefriedigung des einzelnen particulären Subjects. Die Wissenschaft als solche war sich hier eigener und höchster Selbstzweck. Das gemeinsame Problem aber war doch immer ebenso wie im Alterthum die Auffindung einer richtigen Formel für

das Verhältniss der Subjectivität zur Objectivität oder der Innerlichkeit der Vernunft zu dem Stoffe und Inhalt der äusseren Welt. Hier hatten sich in der Zeit des Alterthums die Cynische und die Megarische Schule auf die Seite der abstracten Isolirung oder der Zurückziehung der Subjectivität auf sich selbst und ihr eigenes Innere gestellt, während dagegen der Lehrbegriff der Cyrenaischen und ebenso der der Platonischen Schule eine einheitliche Aufhebung oder Hingebung des Subjectes an die Objectivität in sich einschloss. Auch zwischen den einzelnen Kantischen Schulen aber waren die Verhältnisse von ähnlicher Art. Hier traten die Schulen von Fichte und Herbart auf die Seite der isolirenden Zurückziehung, diejenigen von Schelling und Hegel dagegen auf die der einheitlichen Aufhebung des Subjectes in der äusseren Welt. Der Standpunct der ersteren beiden bewegt sich innerhalb des eigenen Kreises der Subjectivität, während der der letzteren das allgemeine Verhältniss der Identität oder des einheitlichen Zusammenfallens von Subjectivität und Objectivität zu seiner Grundlage hat. Der Standpunct Fichtes zunächst verhält sich zu demjenigen Kants in einer ähnlichen Weise als derjenige der Cynischen Schule sich zu dem des Sokrates verhielt. Wie die Cynische Schule diejenige war, in der die Lehre des Sokrates ihre nächste und unmittelbarste Fortsetzung fand, ebenso geht in der gleichen Eigenschaft aus dem Kantischen Standpuncte derjenige Fichtes hervor. Diesen beiden späteren Standpuncten lag gleichmässig eine Uebertreibung des in Sokrates und Kant zuerst hervorgetretenen Prinzipes der Autonomie oder Selbstständigkeit der inneren Vernunft zum Grunde. Die absolute Unabhängigkeit und Bedürfnisslosigkeit des Subjectes im Sinne der Cynischen Schule fand hier ihre analoge Vertretung in der Lehrweise Fichtes von der Absolutheit oder der ganz allein auf sich ruhenden Selbstständigkeit des inneren Ich. Beide Standpuncte fielen unter den Begriff von Lehrformeln des Prinzipes der extremen oder der in sich allein ihre Genüge findenden und von der Aussenwelt durchaus absehenden Subjectivität. Dass die Vernunft oder die reine Centralität des geistigen Selbstbewusstseins das unbedingt ausreichende Element sei für die Begründung des Daseins der Subjectivität, ist der Kern und Inhalt der Lehre von beiden. Der jede Abhängigkeit und jeden Zusammenhang mit der Aussenwelt von sich weisende Trotz des Subjectes auf sich selbst ist das allgemeine bewegende Motiv der Lehrweise Fichtes wie derjenigen

der Cynischen Schule im Alterthum. Jede dieser beiden Lehren war insofern nur ein höherer Superlativ oder eine bis zur äussersten Consequenz weiter geführte Fortbildung der Lehren von Sokrates und von Kant. — Der fernere Gegensatz aber zwischen der Lehrweise Fichtes und derjenigen Schellings ist wiederum ein ganz ähnlicher als der zwischen der Cynischen und der Cyrenaischen Schule im Alterthum. Bei Schelling stürzt sich das absolute innere Ich der Subjectivität Fichtes dem ihm gegenüberstehenden Inhalte der Objectivität in unmittelbarer intellectueller Anschauung und in schwärmerischem Gefühlsenthusiasmus rückhaltlos in die Arme, ebenso als nach der Cyrenaischen Lehre das Ich der persönlichen oder praktischen Subjectivität nur durch seine Hingebung an das Nichtich der äusseren Welt zu seiner inneren Wahrheit oder Befriedigung gelangte. In beiden Fällen war der Standpunct der Isolirung der Subjectivität auf sich selbst in den ihrer einheitlichen Aufhebung mit der Objectivität übergegangen. Die beiden Lehrweisen Fichtes und Schellings aber waren in der That ebenso wie diejenigen der ihnen entsprechenden Schulen des Alterthums blosse abstracte und einseitige Formeln für den ganzen Begriff der Stellung des Subjectes zur äusseren Welt. Auch fiel wenigstens für Fichte der ganze Schwerpunct seiner Weltauffassung doch wesentlich in die Sphäre des praktischen Ich und auch die Lehre Schellings stand durch ihre Berührung mit dem Prinzipe der Romantik und der politischen Restauration den Fragen und Interessen des praktisch-gesellschaftlichen Lebens mindestens ebenso nahe als denjenigen des rein geistigen oder theoretisch-wissenschaftlichen Erkennens. Die beiden anderen neueren Systeme aber, das Hegelsche und das Herbartische, haben eine mehr im eminenten oder specifischen Sinne des Wortes wissenschaftliche oder geistig theoretische Bedeutung. Für beide ist die Frage nach der Methode des Erkennens das allein entscheidende und Ausschlag gebende Moment. Ein jedes von ihnen repräsentirt unter diesem Gesichtspunct eine vollkommen andere Seite im Begriffe des menschlichen Wissens. Ihr Verhältniss zu einander aber ist ebenso analog demjenigen der beiden theoretische Schulen des Alterthums in der Zeit nach Sokrates, der Platonischen und der Megarischen. Durch Hegel wird hier ebenso die objective, durch Herbart dagegen die subjective Seite im Begriffe des Denkens vertreten als wie sich dort die Lehre Platos zu jener der Megarischen Schule verhielt. Wie

Plato, so verlegte auch Hegel das Prinzip des begrifflichen Denkens in die einheitliche Identität mit dem objectiven Wesen der Sachen selbst; wie die Megarische Schule, so hält auch Herbart an der Auffassung des Denkens als einer formalen oder innerlich subjectiven Geistesoperation fest. Für Hegel wie für Plato war begriffliches Denken und Erkennen des Wirklichen eines und dasselbe; beide fassten das Denkprinzip auf unter dem Gesichtspunct seiner unmittelbaren Einstimmigkeit mit dem worauf es sich bezieht oder was es an sich genommen in sich enthält. Die Megarische Schule aber, in strengerer Anlehnung an den eigentlichen Lehrbegriff des Sokrates selbst, isolirte den subjectiven Begriff von allem nicht unmittelbar und an und für sich in ihm liegenden Inhalt. Während dort die Wahrheit des Begriffes in der Uebereinstimmung mit dem objectiven Inhalte der Idee, so bestand sie hier in einer scharfen und abweisenden Zuspitzung oder Verengerung seiner blossen inneren subjectiven Form. Aehnlich ist aber auch in der neuen Zeit Hegel der Vertreter der objectiv-materialen, Herbart der der subjectiv-formalen Seite oder Bedeutung im Prinzipe des Denkens. Allerdings aber handelt es sich in der neueren Zeit nicht mehr so wie damals um die blosse reine und abstracte Idee des Begriffes als solchen wie vielmehr um die Natur und das Wesen des wissenschaftlichen Denkens in der allgemeineren Bedeutung des Wortes, ebenso als auch was die praktische Seite der Philosophie betrifft, es nicht mehr das blosse particuläre Interesse des einzelnen Subjectes, sondern vielmehr der ganze weitere Umfang der Fragen des menschlichen Daseins ist, worauf sich diese gegenwärtig bezieht. Hegel trägt das begriffliche Denken mit Plato hinaus in die Wirklichkeit des äusseren Stoffes, während es Herbart auf die Sphäre der inneren Subjectivität isolirt und in ihm statt eines wirklichen Erkennens höchstens die Möglichkeit oder den Versuch eines solchen erblickt. Hegel ist der Vertreter der speculativen, kühnen, genial phantastischen oder sich unmittelbar in den Stoff hineinversetzenden, Herbart der der exacten, vorsichtigen, zersetzend scharfsinnigen und sich nur in allmähligem Weiterschreiten ihrem Ziele annähernden Methode des Denkens. Die allgemeinen Verhältnisse der Kantischen Schulen sind die nämlichen als jene der Sokratischen; Fichte und Herbart treten hier so wie dort die Cyniker und die Megariker auf die Seite der sich auf sich selbst zurückziehenden Isolirung, Schelling und Hegel, so wie dort die Cyrenaiker und

Plato, auf diejenige der einheitlichen Aufhebung des Subjectes in dem Inhalte der äusseren Welt.

174. Die Philosophie Herbarts.

Die beiden Systeme von Hegel und von Herbart dürfen aufgefasst werden als die beiden höchsten und letzten Repräsentanten zweier allgemeiner Hauptrichtungen, deren Gegensatz sich als das innerste bewegende Moment durch die ganze bisherige Geschichte des philosophischen Denkens hindurchgezogen hat. Diese beiden Systeme bilden einen durchaus einfachen, bestimmten und gleichsam contradictorischen Gegensatz mit einander. Beide Systeme haben überhaupt fast nichts mit einander gemein und es repräsentirt ein jedes von ihnen wesentlich die eine Hälfte der allgemeinen Summe der wissenschaftlichen Wahrheit der Philosophie in sich. Der pragmatischen Zeitfolge nach aber muss das System Herbarts als die nächste weitere Entwickelungsstufe des allgemeinen Prinzipes des philosophischen Denkens nach demjenigen Hegels angesehen werden. Die drei Systeme von Fichte, Schelling und Hegel bilden eine in sich zusammenhängende Reihe; sie sind ihrem allgemeinen Charakter nach insofern gleichartig als sie unter den Begriff einer vernunftmässig idealistischen Anschauung von der Natur des Wissens fallen. Das System Herbarts dagegen ist an sich von einer anderen Art, indem durch dieses im Gegensatz zu dem Prinzipe des Idealismus dasjenige des philosophischen Realismus im modernen Sinne des Wortes seinen Ausdruck und seine Vertretung findet. Das Herbartische System ist erst dann zur Anerkennung und zur Blüthe gelangt, nachdem das Hegelsche, als der ausgebildetste Vertreter des neueren Idealismus, die seinige bereits zu überschreiten angefangen hatte. In gewissem Sinne aber lehnt sich doch auch die Herbartische Philosophie unmittelbar an den Standpunct und die Lehrweise Kants an. Schelling und Hegel gehen nur mittelbar, Fichte und Herbart dagegen gehen unmittelbar aus Kant selbst hervor. Ebenso waren auch im Alterthum die beiden Standpuncte der Cyniker und Megariker solche gewesen, die sich in directer Weise an den Lehrbegriff des Sokrates selbst anschlossen, während dieses bei den beiden anderen Schulen nur in indirecter Weise oder durch eine Art von Umschlagen in das Gegentheil der Fall gewesen war. Fichte und Herbart stehen mit

Kant noch auf der Seite der reinen inneren oder sich nur auf sich selbst stützenden Subjectivität, im Unterschied von Schelling und Hegel, die das Prinzip der Subjectivität ohne Weiteres mit dem der Objectivität in eins zusammenfallen lassen. Die Art aber wie Herbart an Kant anknüpft, ist eine vollkommen andere als diejenige Fichtes. Auch bei Herbart besteht der Kern der Lehre in einer bestimmten wissenschaftlichen Form oder Methode. Eben diese Methode aber ist eine specifisch andere als diejenige Fichtes und der sich aus diesem weiter entwickelnden beiden anderen idealistischen Schulen. An und für sich genommen repräsentirt Herbart im Gegensatz zu dem ganzen neueren speculativen Idealismus die Methode des exact verstandesmässigen oder sich an das Gegebene das Wirklichen anschliessenden Erkennens in sich. Eben dieses aber wird nach dem heutigen Sprachgebrauche der Philosophie der Realismus in der Wissenschaft genannt. Hegel und Herbart stehen sich gegenüber als die Repräsentanten der beiden wissenschaftlichen Prinzipien oder Methoden des Idealismus und Realismus. Der ganze neuere philosophische Idealismus aber stellt insbesondere den Einheitsgedanken der Welt und des Wissens an die Spitze. Für Herbart dagegen ist vielmehr das Moment der Vielheit im Begriffe der Welt das entscheidende. Hegel und Herbart verhalten sich in Rücksicht ihrer metaphysischen Weltanschauung ähnlich zu einander wie Spinoza und Leibnitz, indem der Eine von ihnen das Moment der Einheit, der Andere dasjenige der Vielheit zum Ausgangspunct für die Betrachtung der Welt nimmt. So wie Hegel an den Monismus Spinozas anknüpft, so wird durch Herbart die Monadenlehre des Leibnitz erneuert. Die Wesenheit des Wirkichen aber ist für Hegel der objective Begriff, für Herbart dagegen die Gesammtheit der letzten realen Existenzen oder der Atome. Auch Herbart aber geht insofern über den reinen subjectiv-kritischen Standpunct Kants hinaus als seine Lehre in einem bestimmten objectiv-metaphysichen Dogmaticismus besteht. Der ganze Geist der Herbartischen Philosophie aber ist ebenso wie der der Kantischen selbst ein nüchterner, vorsichtiger und besonnener. Der ganze Begriff der Philosophie ist im Sinne der Herbartischen Lehre ein vollkommen anderer als in dem der übrigen idealistischen Systeme der neueren Zeit. Diese letzteren wurden sämmtlich geleitet von der Idealsanschauung einer Construction des ganzen Inhaltes des Wissens durch den reinen Gedanken a priori. Die Einheit jenes

Inhaltes und die auf der Gleichartigkeit mit demselben beruhende Befähigung des letzteren hierzu war daher die allgemeine von ihnen gemachte Voraussetzung. Der Vernunft an sich wurde von ihnen eine unbedingte Fähigkeit des Erkennens der Welt zugeschrieben. Alle diese dogmatische Ueberspanntheit des neueren Idealismus aber ist der Lehre Herbarts fremd. Die Herbartische Philosophie ist eine solche, welche ganz specifisch auf der Thätigkeit und Function des eigentlichen oder engeren wissenschaftlichen Verstandes beruht. Sie negirt daher überhaupt von Vorn herein alle Lehren und Voraussetzungen des neueren Idealismus. Erst nachdem die Blüthe des letzteren überschritten war aber konnte der philosophische Realismus der Herbartischen Lehre zu einer weiter verbreiteten Anerkennung gelangen, und das Herbartische System ist insofern dasjenige, welches am Spätesten unter allen Nachkantischen Schulen geblüht hat. Dieser Blüthe desselben, die noch in die unmittelbare heutige Gegenwart fällt, ging eine Ernüchterung über die Ueberspanntheit des ganzen Schelling- Hegelschen Idealismus voraus. Das Herbartische System ist in der heutigen Philosophie das einzige, welches noch durch eine eigentliche, festgeschlossene und lebenskräftige Schule vertreten wird, während im Uebrigen die Philosophie der Gegenwart das Schauspiel einer haltlosen Zersetzung und eklektischen Zerrissenheit darbietet. Die Standpuncte aller übrigen neueren Systeme sind dem Prinzipe nach bereits überwunden und überschritten, während derjenige des Herbartischen zur Zeit noch durch den keines anderen Systemes überholt und verdrängt worden ist. In ihm aber kehrt das wissenschaftliche Denken aus seinem idealistischen Rausche gewissermaassen wiederum zu der Nüchternheit der ursprünglichen Kantischen Auffassungsweise zurück. Die jetzige Blüthe dieses Systems ist daher überhaupt das Symptom einer Wandelung im öffentlichen Geiste der Wissenschaft und der Nation. Der ganze Geist der Zeit ist nach der Bewegung des Jahres 1848 wiederum mehr ein dem eigentlich Realen und empirisch Gegebenen zugewandter geworden. In diesem Jahre hatte insbesondere der Idealismus der jüngeren Hegelschen Schule praktisch an der Macht des Bestehenden Schiffbruch gelitten. Das unmittelbar Wirkliche als solches kam im Leben wie in der Wissenschaft wiederum mehr zu seinem Recht. Die Herbartische Philosophie vertritt im Allgemeinen die empirische Seite im Begriffe des Wissens gegenüber der einseitigen sich nur auf das geistig Abstracte richtenden spe-

culativen Genialität Hegels. Das ganze Interesse dieser beiden jüngsten grossen philosophischen Systeme in der Geschichte an dem Stoffe des Wissens ist ein vollständig verschiedenes. Das Wesentliche oder der Kern von beiden besteht überall nur in einer eigenthümlichen Methode des Erkennens oder es theilt auch das Herbartische System mit dem Hegelschen die Eigenthümlichkeit, dass es ihm weniger um die blosse Begründung einer bestimmten allgemeinen metaphysischen Weltansicht als vielmehr um die Feststellung einer gewissen Form oder Methode der Behandlung des wissenschaftlichen Stoffes im Ganzen zu thun ist. Eben hierin aber, in diesem allgemein wissenschaftlichen oder geistig formalen Interesse documentirt sich der Zusammenhang und der Anschluss Herbarts an Kant. Nicht die materiale oder metaphysische, sondern nur die formale oder geistig-dialektische Seite ihres Lehrbegriffes ist überall die für die neueren Systeme nach Kant entscheidende. Denn in ersterer Beziehung lehnt sich ebenso Herbart an Leibnitz wie Hegel an Spinoza an, während das eigentlich Neue und Charakteristische von beiden wesentlich nur in dieser letzteren beruht. Die Herbartische Methode aber wird von ihm und seiner Schule mit dem Namen der logisch-exacten im bestimmten Gegensatz zu der dialektisch-speculativen Hegels bezeichnet. Herbart und seine Schule halten fest an dem Prinzipe der gemeinen oder formalen Logik, indem ihnen namentlich die stringente Methode der sogenannten exacten Wissenschaften als Ideal und Vorbild alles Erkennens gilt. Für die Philosophie Hegels ist der Geist oder die Geschichte, für diejenige Herbarts ist die Natur der bedeutungsvollere und in Bezug auf ihre intellectuelle Gesammtanschauung entscheidendere Theil alles Wissens. Die wissenschaftliche Gesammtansicht Hegels ist eine geistig-historische, diejenige Herbarts eine sinnlich-naturwissenschaftliche. Der Begriff des Werdens ist die allgemeine Voraussetzung, auf der die Hegelsche Weltanschauung beruht. Gerade die Erklärung dieses Begriffes aber oder die Beantwortung der Frage nach der thatsächlichen Wirklichkeit alles Geschehens ist das Hauptziel für die Philosophie Herbarts. Den Mechanismus des Naturlebens sucht Herbart auch auf die Sphäre des Geistes in Anwendung zu bringen, indem namentlich die Beziehungen der Vorstellungen der Seele von ihm nach der Analogie der Verhältnisse natürlicher Kräfte festzustellen versucht werden. Alle Philosophie ist nach Herbart nichts als eine blosse denkende Bearbeitung unserer empirisch gegebenen

oder aus der Erfahrung aufgenommenen Begriffe. Das ganze Programm der Philosophie daher ist für Herbart ein ungleich bescheideneres als für Hegel. Die Tendenz der Hegelschen Philosophie ist im Allgemeinen eine aufbauende und vereinigende, die der Herbartischen dagegen eine trennende und zersetzende. Das Hegelsche System ist eine grossartige Entwickelung der Gliederung der Welt im Ganzen, während dagegen durch das Herbartische die gegebene Wirklichkeit in ihre einfachen letzten Bestandtheile aufgelöst wird. Der Blick Hegels schweift in das Grosse und Allgemeine, während der Scharfsinn Herbarts sich in der anatomischen Zergliederung des Einzelnen oder Besonderen gefällt. Die unmittelbare Wirklichkeit ist für Hegel eine Inhärenz des immanenten Begriffes, für Herbart ein Product aus der Verbindung der letzten realen Wesen oder Atome. Allen allgemeinen idealistischen Voraussetzungen von der Einheit der Welt, der Ordnung in der Geschichte u. s. w. gegenüber verhält sich die Herbartische Philosophie negativ und abweisend. Die Kantische Lehre von der kritischen Selbstprüfung der Vernunft wird von ihr dahin ergänzt und verstanden, dass eben nur der Geist in seinen inneren intellectuellen Phänomenen als solchen für sich der Gegenstand der Erkenntniss oder Beobachtung sei. Das von uns aufgenommene Bild eines zusammengesetzten und in sich geschlossenen Ganzen, dem wir die Eigenschaft einer selbstständigen Wesenheit oder Substanz zuzugestehen geneigt sind, das von Herbart sogenannte Ding mit vielen Merkmalen, wird hier auseinandergenommen und zerlegt in diese seine einzelnen Eigenschaften oder Accidenzen. Das Schema dieser Substanz bildete als objectiver Begriff den Gegenstand für die Bearbeitung Hegels und ebenso wenig als das Prinzip Hegels vom Standpuncte der idealen Substanz der Sache ihre realen Accidenzen vollständig und in Wahrheit zu entwickeln sich fähig zeigte, ebenso wenig vermag die Methode Herbarts aus den einzelnen Accidenzen das Ganze des Begriffes oder das Wesen der geistigen Substanz selbst aufbauend zu begründen und zu erklären. Die eine Methode bezieht sich nur auf die geistigen Substanzen, die andere nur auf die realen Accidenzen der Dinge. Alles über die letzteren Hinausreichende ist der Herbartischen Methode unzugänglich und verschlossen. Der Scharfsinn der Herbartischen Methode ist zuletzt ein für die wahre oder geistig constructive Erkenntniss des Wirklichen ebenso unfruchtbarer als es jener der Megarischen Schule im Alterthum war. Auch

für jene ist das strenge und ängstliche Haften an der subjectiv-logischen Denkform charakteristisch. Wie Fichte, so ist auch Herbart zuletzt nur eine bestimmte höhere Potenz von Kant; der Standpunct von beiden ist der der reinen und extremen Subjectivität, für Fichte aber in dem Sinne des Wortes, dass der Vernunft als solcher die Fähigkeit oder Kraft für die Erschaffung des Bildes der Welt zugestanden wurde, für Herbart dagegen insofern als die einzelnen empirisch gegebenen Momente der Vernunft den alleinigen Stoff oder die Unterlage für das Erkennen der Welt bildeten.

175. Die Philosophie in der Gegenwart.

Das philosophische Denken der eigenen unmittelbaren Gegenwart wird beherrscht von dem Gegensatze der beiden allgemeinen Prinzipien des Idealismus und Realismus im modernen Sinne des Worts. Die Lehren Hegels und Herbarts sind gleichsam die beiden äussersten wissenschaftlichen Grenzpfeiler, zwischen denen die Bewegung des jetzigen philosophischen Denkens einherzieht. Jene beiden Systeme sind in der ihnen zukommenden relativen Berechtigung die entscheidenden Factoren für alle fernere Weiterbildung der Philosophie. Im Allgemeinen aber ist die gegenwärtige Zeit ohne ein herrschendes oder das geistige Bedürfniss wahrhaft und vollkommen befriedigendes philosophisches System. Ja es ist sogar das ganze Bedürfniss eines derartigen Systemes selbst wie es scheint erloschen, indem die Philosophie mehr und mehr ihren früheren streng in sich abgeschlossenen oder systematischen Charakter zu verlieren angefangen hat. Jedes der bisherigen philosophischen Systeme war mit einer bestimmten scharf ausgeprägten geistigen Einseitigkeit behaftet. Keiner philosophischen Formel kann es gelingen, den vollen Umfang der Wahrheit des Wirklichen zu umspannen. Der Werth aller bisherigen Philosophie mag hauptsächlich nur in einer durch sie bedingten Gymnastik des menschlichen Geistes bestanden haben. Die gegenwärtige Zeit im Allgemeinen ist blasirt und abgestumpft für das Bedürfniss und Interesse der Philosophie. Die ganze übrige Wissenschaft glaubt der früheren Bevormundung ihres Denkens durch die Philosophie heute entwachsen zu sein. Erfahrung und gesunder Menschenverstand sind bessere Führer zum Wahren als alle geistreiche und tiefsinnige Speculation. Aller Pedantismus der philosophischen Formeln hat sich überlebt und die

Geschichte der Philosophie als solcher oder als eines abgesonderten Zweiges des menschlichen Geisteslebens ist wie es scheint jetzt zu ihrem Ende gelangt. Der menschliche Geist ist in das gereifte oder männliche Lebensalter getreten, indem er die idealistischen Träumereien seiner Jugendzeit von sich gestreift hat. Dieses ist im Wesentlichen die Ansicht oder das Glaubensbekenntniss der gegenwärtigen Zeit über die Philosophie. Das Unwahre und Krankhafte des neueren philosophischen Denkens tritt namentlich in gewissen einzelnen extremen Erscheinungen desselben deutlich zu Tage. Es giebt eine Anzahl von philosophischen Erscheinungen der Gegenwart, die wenn auch ohne tieferen wissenschaftlichen Werth doch eine bestimmte charakteristische Bedeutung für den Zusammenhang der Philosophie mit einzelnen praktischen Richtungen des Lebens besitzen. Die ganze Vielgestaltigkeit und das ruhelos hastige Ringen der Gegenwart findet auch auf dem Gebiete der Philosophie seine Vertretung. Als zwei besonders bezeichnende Erscheinungen der Zeit dürfen wohl einmal die sogenannte zweite oder jüngere Philosophie Schellings, andererseits aber die Lehre Schopenhauers angesehen werden. Beide Erscheinungen sind zunächst charakterisirt durch einen besonderen Grad anmaassungsvollen Dünkels der sich selbst überschätzenden Genialität, welcher in ihnen zu Tage tritt. Die unbedingte Vergötterung des Ich oder der menschlichen Vernunft, welche das Wesen des neueren Idealismus ausmacht, nimmt in beiden Fällen eine an das Widerliche und Bizarre streifende Gestalt an. Das Verhältniss der ersten und der zweiten Philosophie Schellings kann vielleicht nicht ohne eine gewisse Wahrheit verglichen werden mit demjenigen des ersten und des zweiten Theiles des Götheschen Faust. Auch hier steht das erstere Werk seinem inneren Werthe nach entschieden höher als das letztere, indem sich in diesem die dichterische Phantasie in spielende und mystisch-symbolische Ueberschwänglichkeit verliert. Der wahre Ruhm und das wissenschaftliche Verdienst Schellings besteht durchaus nur in seiner ersten oder früheren Philosophie, während die zweite vielmehr einfach in die Kategorie der Verirrungen des menschlichen Geistes gehört. In Preussen hatte mit Friedrich Wilhelm dem Vierten das Prinzip der genialen Romantik den Thron bestiegen. Allerdings war dieses jetzt nur eine Art von verspäteter Nachblüthe. Der doctrinäre Rationalismus der Hegelschen Fortschrittsphilosophie hatte das in der älteren Schellingschen Lehre auf seinen

philosophischen Ausdruck erhobene Prinzip der historischen Romantik an sich bereits aufgehoben und überwunden gehabt. Die eigentliche Blüthezeit der neueren Romantik fiel in die frühere Epoche dieses Jahrhunderts bis zum Jahr 1830. In Frankreich herrschte die Bourbonische Restauration und in Deutschland der Idealismus der historischen Romantik. Das Jahr 1830 aber brachte in Frankreich wesentlich dasjenige Prinzip zur Herrschaft, welches in Deutschland in der Philosophie Hegels seinen geistig-speculativen Ausdruck fand. Die französischen Staatsmänner dieser Epoche waren Hegelianer im angewandten oder praktisch-politischen Sinne des Wortes und überhaupt ist das Julikönigthum oder der Orleanismus diejenige Entwickelungsstufe in Frankreich, welche mit der durch die Hegelsche Philosophie bezeichneten in Deutschland coincidirt. Der Fortschritt von Schelling zu Hegel in Deutschland war analog dem vom Bourbonistischen zum Orleanistischen Staatsprinzipe in Frankreich. Der moderne Constitutionalismus, wie er in den Ländern des Continentes durchzuführen versucht wird, ist im Allgemeinen diejenige Staatsform, welche dem Hegelschen Lehrbegriffe von der Geschichte entspricht, da sie das progressive Interesse mit dem conservativen zu vereinigen sucht oder überhaupt den Fortschritt auf Grundlage der Anerkennung des Bestehenden zu ihrem Inhalte hat. Der Hauptaccent aber alles politischen Strebens war vom Jahre 1830 an auf das Moment des Fortschrittes in der Geschichte gefallen. Die Tendenzen der jüngeren Seite der Hegelschen Schule waren vor denjenigen der älteren mehr und mehr in den Vordergrund getreten. Der Regierungsantritt Friedrich Wilhelms des Vierten und das Erscheinen der zweiten Philosophie Schellings waren jetzt zwei äusserlich gleichzeitige und innerlich homogene Erscheinungen. Das Prinzip des Fortschrittes oder des historischen Werdens wurde jetzt von der romantischen Schule selbst anerkannt und mit dem Lehrbegriff ihrer eigenen Weltanschauung praktisch und theoretisch zu vereinigen versucht. Das politische Ideal des neuen Regimentes in Preussen war ein kirchlich-gesellschaftliches Verfassungsleben nicht im modernen continental-demokratischen als vielmehr im englischen feudal-aristokratischen Sinne des Wortes, zugleich unter möglichster Bewahrung der Prärogative der Krone. Die zweite Philosophie Schellings aber bestand ihrem Wesen nach in einer Vereinigung des Hegelschen Begriffes von der Geschichte mit ihrem früheren Prinzipe der Identität von Subject

und Object. Auch sie ist der That nach nichts als eine eigenthümliche Art oder Behandlung der Philosophie der Geschichte und es wird hierbei eben durch sie die Frage nach der Geschichte als die eigentlich wichtigste und entscheidende für die ganze neuere Philosophie anerkannt. Hatte aber Hegel die Ordnung oder das Gesetz der Geschichte einfach aus der ihr immanenten geistigen Begriffsvernunft erklärt, so wurde jetzt von Schelling in der Geschichte des menschlichen Geistes eine Art von Parallele mit der angenommenen Entwickelung der objectiv-geistigen Wesenheit des Absoluten oder der Gottheit selbst erblickt. Das Prinzip der historischen Entwickelung wurde hierdurch von der Sphäre der Subjectivität auf diejenige der ansichseienden Objectivität oder des göttlichen Geistes selbst übertragen. Die Gottheit war Subject oder Träger einer Geschichte ebenso wie der Mensch und die ganze zu ihm gehörende Welt und zwar fand zwischen dieser doppelten Entwickelung des göttlichen und des menschlichen Geistes ein durchgehendes Zusammenstimmen in der Folge ihrer Stufen Statt. Diese Ansicht von einer Geschichte oder einem immanenten Vervollkommnungsprozesse der Gottheit nach Analogie des Lebens des Menschen gehört zu den enormsten Behauptungen, welche jemals durch die Philosophie aufgestellt worden sind; nachdem aber einmal durch Hegel die Geschichte oder das immanente Werden als die allgemeine Natur des subjectiven Geistes hingestellt worden war, so lag es im Wesen des Schellingschen Grundsatzes der Identität, auch die Natur der Gottheit unter demselben Gesichtspunct zu begreifen zu suchen. Hegel hatte sich begnügt, in der Weltgeschichte überhaupt eine geistige Ordnung anzunehmen, während Schelling jetzt diese Ordnung auf eine mystische Einheit des Menschen mit Gott zurückführte. Dieses war in gewissem Sinne der Superlativ der allgemeinen Wertherhöhung oder Vergöttlichung des menschlichen Geistes. Im Gegensatze zu dem durch die jüngere Hegelsche Schule zum Theil offen bekannten Atheismus wurde jetzt die theistische Weltanschauung mit der pantheistischen durch eine mystisch-speculative Alleinheitslehre auszugleichen und zu verschmelzen versucht. Der Mysticismus überhaupt aber wird in der neueren Zeit insbesondere durch einen Geistesverwandten Schellings, Baader, in der vollkommensten Weise ausgeprägt und vertreten. In der ganzen neueren Geschichte der deutschen Philosophie ist überhaupt ein fortwährendes Begegnen und Durchdringen norddeutscher und süd-

deutscher oder specifisch verstandesmässiger und mehr gefühlvoll phantastischer Art und Geisteseigenthümlichkeit zu bemerken. Der erste Anstoss zu der neuen philosophischen Bewegung, die Lehre Kants selbst, war von der äussersten nordöstlichen Grenzwache der deutschen Bildung ausgegangen; wie Kant, gehörte auch Herbart entschieden der nördlichen Hälfte Deutschlands an, während dagegen der Schelling-Hegelsche Idealismus aus dem südwestlichen Theile Deutschlands seinen Ursprung ableitet. Fichte gehört der Mitte Deutschlands, Sachsen, an; eben dieses war auch der Fall bei Lessing, während Schiller und Göthe sich als Landesgenossen mit Schelling und Hegel berühren. Baader aber vertritt im Anschluss an Jacob Böhme das Prinzip der Mystik als einer subjectiv-innerlichen Gefühlsrichtung im specifisch süddeutschen und katholischen Sinne des Wortes. Findet aber überhaupt zwischen poetischer und philosophischer Weltanschauung in der ganzen neueren Zeit ein unverkennbarer wechselseitiger Anklang statt, so wird der sich selbst überschätzenden und von unbefriedigtem Weltschmerz zerrissenen poetischen Genialität eines Heine die Lehre Schopenhauers als das entsprechende philosophische Analogon an die Seite gestellt werden dürfen. Auch diese Lehre ist wesentlich nichts als eine unbedingte Vergötterung des sich auf sich selbst stützenden einzelnen oder persönlichen Subjectes; der Satz: die Welt als Wille und Vorstellung hat die Bedeutung einer Formel, in deren Hintergrunde der souveräne Eigendünkel und die behauptete Allmacht der blossen particulären Persönlichkeit liegt. Schopenhauer sieht sich selbst an als den eigentlichen und echten Nachfolger Kants. Sein Standpunct aber ist wesentlich das Zerrbild des wahren und echten wissenschaftlichen Idealismus der Nachkantischen Zeit. Auch für Fichte war das Ich der Vernunft die absolute wirkende und gestaltende Macht des in ihm liegenden Inhaltes der Welt. Aber hier war dieses Ich die allgemeine und ideale Kraft des menschlichen Geistes als solchen, während dort an seine Stelle die besondere und reale Naturkraft des einzelnen wirklichen Subjectes tritt. Daher vermischt auch Schopenhauer den Unterschied zwischen geistiger und natürlicher oder zwischen subjectiv-ethischer und objectiv-physischer Kraft, indem ihm der Wille die Gesammtbezeichnung für die Ursache alles wirklichen Geschehens ist. Eben dieses aber ist das Wesen der krankhaften Hypergenialität unsererer Zeit, den blossen Naturalismus der empirisch gegebenen einzelnen Anlage

an die Stelle der von der allgemeinen Idealsanschauung getragenen Inspiration des wahrhaften Genius zu setzen. Daher artet hier der übertriebene Idealismus sogleich in sein Gegentheil, den gemeinen Realismus der Selbstanbetung des eigenen natürlichen Ich in seinen unsittlichen und instinctiven Neigungen und Gefühlen aus. — Der philosophische Charakter der Gegenwart im Allgemeinen aber ist der eines mehr oder weniger haltlosen, aus der Zersetzung der specifischen Differenzen der früheren grossen aber einseitigen Systeme hervorgehenden Eklekticismus.

176. Die Geschichte der Philosophie nach ihrer Bedeutung für die Philosophie selbst.

Alle Betrachtung der Geschichte hat zuletzt nicht in sich, sondern nur in den Interessen und Bedürfnissen der eigenen Gegenwart ihren wahrhaften und höchsten Zweck. Die Erkenntniss der Geschichte der Philosophie ist weniger eigener Selbstzweck als vielmehr nur Mittel für die Feststellung und Begründung der Philosophie selbst. Das Interesse, welches sie in der ersteren Eigenschaft besitzt, ist in der That nur ein geringes; die Geschichte der Philosophie unmittelbar genommen besteht in einer Reihe von Irrthümern, d. i. von mehr oder weniger verfehlten Versuchen, das Wahre der Welt und des Wissens zu finden; sie blos als solche oder allein ihrer selbst wegen zu einem Gegenstande der wissenschaftlichen Erforschung zu machen, ist daher an und für sich ein geistloses oder jedes wahrhaften höheren Zweckes entbehrendes Verfahren. Die wahre Bedeutung aller Erkenntniss der Geschichte der Philosophie ruht vielmehr in ihrem organischen Zusammenhange mit den allgemeinen und bleibenden wissenschaftlichen Fragen der Philosophie selbst. Gerade diese letztere aber ist an die Erkenntniss und Berücksichtigung ihrer eigenen Geschichte in einem weit höheren Grade gebunden als jede andere Wissenschaft sonst. Philosophie und Geschichte der Philosophie ist in der That nur eine einzige untrennbar verbundene und nothwendig zusammenhängende Wissenschaft. Ja es ist sogar zunächst und an und für sich immer nur in der Geschichte der Philosophie die ganze eigentliche Wissenschaft der Philosophie selbst mit eingeschlossen und enthalten. Alles philosophische Denken hat bis jetzt im Ganzen genommen

nicht einen absoluten und bleibenden, sondern nur einen vorübergehenden oder historischen Werth gehabt. Der wissenschaftliche Besitz und Inhalt der Philosophie ist gleich der in der Geschichte hervorgetretenen Reihenfolge der einzelnen Systeme derselben. Es giebt nicht eine Wissenschaft der Philosophie an sich in dem Sinne wie es eine Naturwissenschaft, eine Rechtswissenschaft u. s. w. giebt. Alle diese anderen Wissenschaften stehen zu ihrer früheren Geschichte und deren Erkenntniss in einem vollkommen verschiedenen Verhältniss als die Philosophie. Diese ihre Geschichte ist hier unter allen Umständen etwas durchaus Anderes als sie selbst. Die Form des Systems hat für alle diese anderen Wissenschaften nicht eine so entscheidende und durchgreifende Bedeutung als für die Philosophie. Ein jedes philosophische System ist von dem andern nicht blos durch seine Form sondern auch durch seinen Inhalt in unbedingter und absoluter Weise verschieden. Bei allen anderen Wissenschaften aber ist die Verschiedenheit der Systeme wesentlich nur eine solche, welche sich auf die Form ihrer Behandlung, nicht aber auf den Inhalt als solchen erstreckt. Ein jedes neue philosophische System hat auch immer einen vollkommen neuen und originellen geistigen Inhalt. Es giebt keinen allgemein anerkannten, durch sich selbst feststehenden und neutralen Inhalt oder Boden der Philosophie ausserhalb dieser ihrer einzelnen Systeme. Die Philosophie ist daher immer in jedem Augenblicke da mit sich zu Ende, wo es kein als wahr oder gültig anerkanntes System derselben mehr giebt. Alle wissenschaftliche Thätigkeit der Philosophie besteht aber nur in der Aufstellung und Production neuer Systeme derselben. Für jedes andere Gebiet des Erkennens ist seine frühere Geschichte immer nur ein einzelner Theil seines ganzen sonstigen wissenschaftlichen Organismus, während der wissenschaftliche Begriff und Inhalt der Philosophie selbst bis auf Weiteres immer mit dieser ihrer früheren Geschichte in eins zusammenfällt. Die ganze fernere Existenz der Philosophie ist noch eine unsichere oder schwankende und während alle anderen Wissenschaften durch ihre Geschichte zu einem bestimmten festen und sicheren Ziel oder inhaltvollen Resultat hingeführt worden sind, so ist die Philosophie allein gleichsam noch fortwährend auf der Wanderschaft oder im Suchen nach ihrer eigenen wissenschaftlichen Wahrheit begriffen. Der ganze Charakter der Philosophie als einer Wissenschaft aber ist mit Nothwendigkeit gebunden an eine be-

stimmte systematische Form. Es entsteht daher die Frage, welches wohl von jetzt an die weitere wissenschaftliche Zukunft der Philosophie sein werde. Der ganze Umfang aller denkbaren Formeln für die Fragen der Welt und des Wissens ist wie es scheint in der Gegenwart erschöpft. Auch waren ja viele der neueren Systeme nichts als Wiederholungen und eklektische Reproductionen bestimmter ähnlicher Standpuncte aus früherer Zeit. Ueberhaupt aber scheint es des jetzigen Zustandes der wissenschaftlichen Bildung unwürdig, ja selbst thätsächlich unmöglich zu sein, das geistige Denken so wie früher in eine bestimmte enge und einseitige Formel der Weltauffassung zu bannen. Von der Geschichte der Philosophie aber gilt in gewissem Sinne so wie von allem anderen Menschlichen der Satz, dass es nichts Neues unter der Sonne giebt. Es giebt eine gewisse Anzahl an und für sich vorhandener oder der Idee nach möglicher Standpuncte, welche zu den allgemeinen Fragen und Problemen der Philosophie eingenommen werden können. Für jeden einzelnen dieser Standpuncte erscheint die Welt oder der Stoff der Philosophie als solcher von einer anderen Seite und die Geschichte der Philosophie setzt sich fort, indem sie gleichsam um diesen gegebenen oder in der Mitte liegenden Stoff wie um einen Bergkegel in verschiedenen Wendungen unter mehrmaliger Erneuerung der einzelnen Standpuncte seiner Auffassung herumgeht. Die einzelnen Systeme der Philosophie treten daher auch, ganz abgesehen von ihrer äusseren und inneren pragmatischen Zeitfolge in eine gewisse Anzahl von Arten oder Classen auseinander, deren jede einer bestimmten Seite des gegebenen Inhaltes der Welt zugewandt ist und es gleicht die Geschichte der Philosophie im Ganzen daher an und für sich ungleich weniger einem bestimmten einfachen, sich in ununterbrochenem Zusammenhang fortsetzenden Faden der Entwickelung als vielmehr einem ganzen Geflecht mehrfacher und verschiedenfarbiger solcher, von denen nach einem gewissen Gesetz des Wechsels der Reihe nach jetzt der eine dann der andere durch die Hand läuft. Alle philosophischen Systeme überhaupt aber fallen zuletzt unter den Begriff von subjectiven oder auf keine objective und zwingende Gültigkeit Anspruch zu erheben fähigen Ansichten. Dieselben wurzeln ausserdem immer in bestimmten vorübergehenden gesellschaftlichen Zuständen sowie anderweiten geistigen und sittlichen Strömungen des Lebens der Zeit. Alle Philosophie kann insofern in dem Lichte eines halb phantastisch-poetischen Ge-

dankenspieles erscheinen. Ihr wahrer Werth scheint überhaupt nicht sowohl in ihrem Inhalte an sich als vielmehr in den von ihr ausgehenden weiteren geistigen Anregungen gegründet zu sein. Die Geschichte der Philosophie mag ein Interesse besitzen für das höhere Ganze der Culturgeschichte des menschlichen Geistes, welchem sie selbst in der Eigenschaft einer einzelnen Abzweigung angehört. Aber es scheint zur Zeit mindestens fraglich, ob aus ihr als solcher ein bestimmtes höchstes, definitives, unbedingt bleibendes und vollkommen befriedigendes Resultat hervorgehen werde. Ein solches Resultat könnte nur in einem derartigen Systeme enthalten sein, welches in der Eigenschaft einer absoluten Philosophie den ganzen Complex der Fragen, mit denen sich das philosophische Denken bisher beschäftigt hat, in einer endgültigen Weise in sich zum Abschlusse brächte und nach welchem insofern irgend ein anderes höheres System nicht mehr möglich sein würde. Indem aber überhaupt bisher die ganze Thätigkeit der Philosophie immer nur in der Production neuer Systeme bestanden hat, so würde mit dem Hervortreten eines derartigen Systems das Leben der Philosophie selbst sein Ende erreicht haben. Besteht das Wesen der Philosophie in dem Suchen einer allseitig befriedigenden Antwort auf die höchsten Fragen der Welt, so hat sie sich selbst mit dem Auffinden dieser Antwort den Todesstoss gegeben, indem dann irgend ein weiteres Object der Thätigkeit nicht mehr für sie vorhanden ist. Dieses aber sind in der That die allgemeinen Verhältnisse, in denen die Philosophie sich gegenwärtig befindet. Ihre frühere Geschichte ist dazu da, damit sie selbst aus ihr lerne oder es kann alles wahrhafte und ernste philosophische Streben der Gegenwart nur damit seinen Anfang nehmen, die Geschichte der Philosophie nach ihrer Totalität oder in der organischen Gesammtheit ihres Verlaufes zu einem Gegenstand der Betrachtung zu machen, um aus ihr die Lehre und Anweisung für eine eventuelle Weiterführung des ganzen Fadens des philosophischen Denkens zu entnehmen.

177. Das Problem der Geschichte und die Frage nach dem wissenschaftlichen Prinzip der Behandlung der Geschichte der Philosophie.

Die Geschichte der Philosophie als solche ist eine Wissenschaft, die in ihrer Entstehung erst der jüngeren Zeit angehört. Als ein eigentlicher Theil des wissenschaftlichen Organismus der Philosophie selbst ist dieselbe in der That erst durch Hegel aufgefasst worden. Aus der philosophischen Construction und Behandlung der Geschichte der Philosophie leitet Hegel den Beweis für die behauptete Wahrheit seines eigenen als des höchsten und absoluten philosophischen Systemes ab. Hegel unterscheidet sich von allen übrigen Philosophen der neueren Zeit dadurch, dass er sich und seine Lehre zu der ganzen bisherigen Geschichte der Philosophie in ein bestimmtes organisches Verhältniss einführt. Die Geschichte der Philosophie ist bei Hegel einer der wichtigsten Theile und in gewissem Sinne sogar die entscheidende Unterlage seines ganzen eigenen Systems. Das gewöhnliche Verhalten der Philosophen zu den übrigen Systemen ausser dem ihrigen war immer nur ein einfach abweisendes, negativ-kritisches oder polemisches gewesen. Hegel zuerst unternahm den Versuch, aus der Geschichte der Philosophie sein eigenes System als die höchste und letzte Consequenz von jener zu entwickeln. Jedes andere System vor ihm war eine nothwendige Vorstufe der von ihm selbst erreichten absoluten und letzten philosophischen Höhe. Alle einzelnen philosophischen Systeme in der Geschichte ordnen sich für ihn in der Form einer einzigen zusammenhängenden Reihe. Jedes einzelne derselben hat daher eine bestimmte Wahrheit und eine gewisse relative Berechtigung, indem es eine nothwendige Stufe in der allgemeinen Entwickelung des philosophischen Denkens ist. Hegel ist insofern der erste Urheber und Begründer der ganzen neueren speculativen oder geistig philosophischen Behandlung der Geschichte der Philosophie geworden. Die Geschichte des philosophischen Gedankens kann rechtmässig überall nur durch den philosophischen Gedanken erkannt und beschrieben werden. Die Behauptung Hegels, dass sein System die absolute Philosophie selbst sei, gründet sich in wesentlicher Weise auf diesen von ihm aus der philosophischen Construction der Geschichte der Philosophie entnommenen Beweis.

Allerdings aber bewegt sich diese ganze Beweisführung Hegels in einem logischen Cirkel; denn dasjenige, was bewiesen werden soll, die Wahrheit des eigenen Systems, bildet hier die erste formal-methodische Grundlage und Voraussetzung für das wissenschaftliche Begreifen der Geschichte der Philosophie selbst. Nur wer die Wahrheit der Hegelschen Lehre im Voraus zugiebt, kann auch die Geschichte der Philosophie in demselben Lichte erblicken als Hegel. Das System seiner logischen Kategorieen wird von Hegel als etwas an und für sich Feststehendes in Anwendung gebracht, um mittelst desselben den Gang der Geschichte der Philosophie zu begreifen. Die Reihenfolge der philosophischen Systeme in der Geschichte deckt sich mit der Reihenfolge der allgemeinen Begriffe oder Kategorieen der objectiv-materialen Logik Hegels. Mit dem System Hegels aber ist die Reihe dieser Kategorieen erschöpft und daher jetzt die Geschichte der Philosophie zu Ende. Der Hegelsche Begriff von der Geschichte der Philosophie aber ist kein anderer als der von der Geschichte überhaupt. Die ganze Frage nach der Geschichte aber ist jedenfalls der Mittelpunct und das Hauptproblem der ganzen neueren philosophischen Speculation. Diese ganze Frage ist von mir in zwei früheren Schriften: Prolegomena zur Philosophie der Geschichte, und: Zwölf Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, erörtert worden. Der Hegelsche Begriff der Geschichte aber bildet jedenfalls die erste Basis oder den gegebenen wissenschaftlichen Anknüpfungspunct für alle weitere Untersuchung und Beantwortung dieser Frage. Denn überhaupt ist Hegel der erste gewesen, der eine bestimmte entschiedene und scharf ausgeprägte philosophische Lehrmeinung über die Geschichte aufgestellt hat. Indem die Geschichte unmittelbar genommen der Inbegriff der Acte und Erscheinungen der menschlichen Freiheit ist, so ist durch Hegel zuerst das allgemeine Moment oder Prinzip einer durchgehenden gesetzlich organischen Nothwendigkeit mit derselben in Verbindung gebracht worden. Dieses Moment bildet an und für sich den allgemeinen Charakter oder die specifische Eigenthümlichkeit der uns, der geistigen Subjectivität, gegenüberstehenden anderen Hälfte alles Daseins, der Natur oder der sinnlichen Objectivität. Das früher sogenannte Reich der Freiheit verwandelt sich für Hegel in ein solches der Nothwendigkeit oder das Gesetz und der Charakter der moralischen Welt ist jetzt kein anderes als dasjenige der physischen. Es geht in der Geschichte ebenso gesetzlich und nothwendig zu

als in der Natur. Der Begriff der Freiheit wird für Hegel zu einem blossen Namen, der seinen ganzen specifischen Werth oder Inhalt verliert. Alle wahrhafte wissenschaftliche Erkenntniss der Geschichte aber hat nichtsdestoweniger die allgemeine Annahme einer vernünftigen Ordnung und gesetzlichen Nothwendigkeit in derselben zu ihrer ersten Voraussetzung. Eine wissenschaftliche Erkenntniss ist überall nur da möglich, wo es allgemeine Gesetze und nothwendig zusammenhängende Ketten von Ursachen und Wirkungen giebt. Ist die Geschichte ein blosses Chaos von einzelnen unzusammenhängenden Acten der menschlichen Freiheit, so ist überhaupt keine geordnete Erkenntniss derselben möglich. Der ganze Charakter der Geschichte als eines wissenschaftlichen Stoffes beruht auf dieser ihrer Analogie mit der Natur oder auf der Voraussetzung einer sie beherrschenden und durchdringenden allgemeinen gesetzlichen Nothwendigkeit. Sowohl eine unbefangene Betrachtung der Geschichte aber als auch die innere Vernunft der Sache selbst weist uns darauf hin, eine gesetzliche Ordnung und Einrichtung in derselben anzunehmen. Es wäre unvernünftig, wenn wir in der Geschichte nichts erblicken wollten als eine regellose Summe zufällig verbundener Thaten und Erscheinungen der menschlichen Freiheit. Das allgemeine Gesetz des historischen Fortschrittes aber ist ein zu augenfälliges als dass es von uns ignorirt werden kann. Der Determinismus in der Geschichte ist allerdings nicht ein so grober und handgreiflicher als der in der Natur, aber er bildet nichtsdestoweniger doch die allgemeine und nothwendige Voraussetzung des ganzen wissenschaftlichen Begreifens derselben. So günstig aber dieses ganze Prinzip des historischen Determinismus für eine theoretisch-wissenschaftliche Betrachtung der Erscheinungen der menschlichen Subjectivität ist, so sehr wird doch durch dasselbe wie es scheint die allgemeine Basis der ganzen sittlich-praktischen Lebenssphäre des Menschen, die Freiheit, aufgehoben und in Frage gestellt. Unser ganzes Denken befindet sich hier in einer unbedingt schneidenden und unauflöslichen Antinomie. Theils ist die menschliche Freiheit an sich eine unbestreitbare Thatsache, theils ist der ganze Standpunct der sittlichen Lebensauffassung nothwendig an die Annahme derselben gebunden. Die Annahmen der Nothwendigkeit und der Freiheit in Bezug auf das menschliche Leben widersprechen sich unter einander; nichtsdestoweniger aber können wir uns von der einen unter ihnen ebenso wenig trennen

als von der anderen. Daher ist der ganze Begriff des menschlichen Lebens ein in sich widersprechender, indem er für den Standpunct der wissenschaftlich-theoretischen Betrachtung eine durchaus andere Beschaffenheit zeigt als für den der sittlich-praktischen. Irgend eine vermittelnde Ausgleichung zwischen diesen beiden Seiten desselben aufzufinden aber ist durchaus unmöglich; denn nehmen wir einmal eine gesetzliche Ordnung in der Geschichte oder in dem Ganzen der menschlichen Lebensverhältnisse an, so erscheint es als durchaus unstatthaft, eine bestimmte Grenze zu ziehen, wo sich das Walten dieses Prinzipes einer allgemeinen gesetzlichen Nothwendigkeit von dem der individuellen persönlichen Freiheit oder der Gesammtheit des Willkührlichen und Zufälligen in der Geschichte scheidet. Die Geschichte ist entweder eine bis in das Einzelnste geordnete einheitlich organische Totalität ihres Inhaltes oder sie ist das zufällige Product aus dem Zusammenstreben aller vereinzelten menschlichen Willen und Kräfte. Ihre Verfassung ist entweder, dem Sinne der Hegelschen Auffassung gemäss, eine einheitlich-dynamische oder, wie dieses an und für sich im Sinne des dem Hegelschen entgegengesetzten Herbartischen Standpunctes liegt, eine atomistisch zersplitterte, indem hier die einzelnen persönlich-menschlichen Kräfte dieselbe Stellung einnehmen als in der Natur die letzten sinnlich-realen Wesen oder Atome. Auch hier demnach derselbe in diesen beiden Systemen verkörperte Gegensatz der doppelten allgemeinen Auffassung der Welt im Lichte eines idealen Einen und in dem eines realen Vielen. Das ganze Problem oder die Frage nach der Geschichte aber ist an und für sich die höchste und entscheidendste, welche es für uns und unsere allgemeine philosophische Weltauffassung giebt. Hier, in der Sphäre unserer eigenen Subjectivität, liegt der bedingende Schwerpunct oder die wahre Aufgabe für das philosophische Streben der Zukunft. Nicht die Naturphilosophie sondern die Geschichtsphilosophie ist jetzt der wichtigere und bedeutungsvollere Theil der Philosophie im Ganzen geworden. Von der Ansicht über die Geschichte überhaupt aber ist nothwendig auch diejenige über die Geschichte der Philosophie als einer einzelnen Seite oder eines Zweiges von jener abhängig. Alles wahre und wissenschaftliche Verfahren der Philosophie kann jetzt zunächst nur ein historisches sein; denn nur unter Anschluss an die Geschichte wird es möglich sein, irgend eine neue und weitere philosophische Wahrheit aufzu-

finden. Eine rein erfahrungsmässige Betrachtung der Geschichte der Philosophie aber verfehlt ebenso ihren Zweck als die einseitig speculative im Sinne Hegels. Es handelt sich darum zu wissen, welches das wahrhafte und fruchtbringende wissenschaftliche Prinzip für die Betrachtung der Geschichte der Philosophie sei.

178. Das Prinzip des historischen Pragmatismus in seiner Bedeutung für die Geschichte der Philosophie.

Alle neuere Philosophie geht an und für sich von bestimmten formal-methodischen Voraussetzungen rücksichtlich der Behandlung ihres Stoffes aus. Das Interesse an der Form des Wissens ist in der ganzen neueren Zeit von Kant an das entscheidende vor demjenigen an dem Inhalt. Ja es handelt sich wesentlich nur um das Auffinden eines neuen Prinzipes des höheren oder geistig gedankenmässigen Begreifens des wirklichen Stoffes. Die Frage nach dem Prinzip der Erkenntniss ist die wichtigste und entscheidendste in dieser ganzen neueren Geschichte der Philosophie. War aber diese ganze Frage zuerst von Kant angeregt und gestellt worden, so hat sie auch bis jetzt noch keine definitive und vollkommen genügende Beantwortung zu erfahren gehabt. Das Bedürfniss und das Verlangen eines Zurückgehens auf Kant hat sich sogar schon mehrfach in der neueren Zeit geltend gemacht. Alle Nachkantischen Systeme leiden an einer bestimmten einseitigen Ueberspanntheit ihres Begriffes von der Methode des philosophischen Erkennens. Ist aber ein einfaches Zurückgehen auf den methodischen Standpunct Kants etwas an sich Unmögliches, da dieses nichts als ein blosser Rückschritt in der Wissenschaft sein würde, so scheint doch andererseits zugleich nicht verkannt werden zu dürfen, dass in dem Kantischen Standpunct an und für sich oder als solchem eine bestimmte allgemeine und bleibende oder durch allen späteren Fortschritt nicht überholte und in den Schatten gestellte Grundwahrheit des philosophischen Denkens enthalten liegt. Die absolute Grösse und reine wissenschaftliche Wahrheit Kants ist zuletzt immer eine höhere als diejenige aller seiner Nachfolger. Den Kantischen Standpunct in seinen natürlichen Consequenzen weiter zu entwickeln war an und für sich das Bestreben und die Meinung aller jüngeren Philo-

sophen nach ihm gewesen. Jeder unter ihnen aber ist doch nach einer anderen Seite hin von demselben und von der in ihm vertretenen rein vernünftigen und unbefangen besonnenen Nüchternheit des kritischen Verfahrens abgefallen. Das System der Kantischen Schulen war im Wesentlichen ein ganz ähnliches als dasjenige der Sokratischen. Daher entsteht jetzt die Frage, welches der weitere nächsthöhere von der Philosophie einzunehmende und zu gewinnende allgemein wissenschaftliche Standpunct sein werde. Die gegenwärtige Behandlung der Geschichte der Philosophie aber bezeichnet sich selbst mit dem Namen einer pragmatischen, ein Ausdruck, dessen charakteristische Bedeutung ebenso wohl in einem bestimmten Gegensatze zu der gelehrt empirischen als in einem solchen zu der geistig speculativen Behandlungsweise Hegels besteht. Mit Hegel nehmen wir selbst die Wissenschaft der Geschichte der Philosophie als die wahre Grundlage für die Feststellung des Prinzipes der eigentlichen oder systematischen Philosophie an. Auch wir stellen den Grundsatz an die Spitze, dass nur aus einer historischen Betrachtung der Philosophie die weitere Wahrheit für diese selbst aufgefunden und festgestellt werden könne. Bei Hegel aber war diese Betrachtung nicht eine wissenschaftlich unbefangene sondern eine durch die gegebenen formalen Voraussetzungen eines Systemes selbst in egoistischer Weise bedingte und getrübte. Es stand im Voraus fest, dass das Hegelsche System sich als Schlussstein der ganzen Geschichte der Philosophie ergeben musste. Soll die Geschichte der Philosophie in der That die wahrhafte Grundlage für eine Erörterung der ganzen systematischen Fragen der Philosophie selbst bilden, so wird von der Behandlung derselben alles dasjenige fern gehalten werden müssen, was den besonderen Anschauungen und Voraussetzungen irgend eines bestimmtem einzelnen philosophischen Systemes angehört. Die Behandlung derselben wird keine andere sein dürfen als die irgend welches sonstigen wissenschaftlich historischen Stoffes. Der Pragmatismus aber ist in der That das einzig wahre wissenschaftliche Prinzip für die Behandlung der historischen Stoffe. Das Wesen alles historischen Pragmatismus aber ist dieses, den Zufall aus der Geschichte zu eliminiren und die ursachliche Nothwendigkeit an dessen Stelle zu setzen. Die blos empirische Geschichtsbetrachtung besteht in der erkennenden Feststellung des Einzelnen und unmittelbar Wirklichen als solchen, während die pragmatische die gegebenen Einzelheiten zu ganzen Reihen zu ver-

binden oder eine jede derselben als eine nothwendige Folge und Fortsetzung einer anderen zu begründen versucht. Die speculative Geschichtsbetrachtung endlich legt ein bestimmtes rein geistiges Schema der Auffassung des Wirklichen zum Grunde. Die pragmatische Geschichtsbetrachtung macht an und für sich gar keine Voraussetzungen über eine Ordnung oder geistige Vernunft in der Geschichte, sondern sie sucht eine solche nur inwiefern sie in ihr selbst nachgewiesen werden kann, festzustellen und zu ermitteln. Sind aber diejenigen Thatsachen, mit welchen es die Behandlung der Geschichte der Philosophie zu thun hat, die einzelnen Systeme derselben, so wird zwischen diesen ebenso ein innerlich nothwendiger Zusammenhang nachgewiesen werden können als zwischen anderen Reihen historischer Ereignisse sonst. Das allgemeine Prinzip und die leitende Grundidee einer wissenschaftlich pragmatischen Behandlung der Geschichte der Philosophie ist von mir in der Schrift: Der pragmatische Zusammenhang in der Geschichte der Philosophie, dargelegt worden. Ebenso habe ich mich in der vorhergehenden Schrift: Das Verhältniss der Philosophie zur Geschichte der Philosophie, über den nothwendigen Zusammenhang der historischen und der systematischen Thätigkeit der Philosophie ausgesprochen. Allerdings aber wird durch alle Betrachtung der Geschichte der Philosophie als solcher noch niemals ein wirkliches Prinzip für die positive Weiterführung des philosophischen Denkens selbst abgeleitet oder entnommen werden können. Denn zu allen Zeiten ist die Philosophie eine eigentlich schöpferische oder originale Thätigkeit des menschlichen Geistes gewesen, welche sich immer durch neue und selbstständige Anschauungen einzelner Individuen weiter entwickelt hat. Aus der Geschichte der Philosophie allein das endgültige Facit zu ziehen für die weitere Zukunft derselben, ist ein an sich unbilliges und ungerechtfertigtes Erwarten. Denn überall schlägt wie die Weltgeschichte überhaupt, so auch die Geschichte der Philosophie insbesondere neue und bis jetzt noch nicht dagewesene Wege ein, auf denen sie sich zu weiteren und inhaltreicheren Zielen der Vollkommenheit erhebt. Der reine Historiker der Philosophie als solcher wird niemals ein eigentlich systematischer Philosoph oder der Begründer und Entdecker einer neuen und höheren Stufe der philosophischen Wahrheit sein können. Aller wirkliche Fortschritt der Philosophie ist vielmehr immer nur dadurch herbeigeführt worden, dass durch einen bestimmten einzelnen

Geist die Welt oder der Stoff des Wissens von einer vollkommen neuen und frischen Seite ihres Wesens angesehen und aufgefasst worden ist. Der wahrhafte systematische Philosoph oder der Begründer und Entdecker einer neuen philosophischen Wahrheit ist sogar in einem gewissen Sinne immer genöthigt gewesen, mit der bisherigen Geschichte oder Entwickelung der Philosophie zu brechen und scheinbar heraustretend aus dem Continuum mit der Vergangenheit sich auf einen vollkommen neuen oder erst durch ihn offenbar gewordenen Standpunct der Weltbetrachtung zu stellen. Alles Neue in der Philosophie hat immer erst einer bestimmten Zeit bedurft, ehe es in seinem Werthe und seiner Bedeutung begriffen und anerkannt worden ist. Die Geschichte oder das menschliche Leben im Ganzen entwickelt sich überhaupt nicht nach der Analogie eines natürlichen Organismus in einer bestimmten Schablone unabänderlich feststehender Stufen und Formen, sondern es ist dasselbe ein an sich unendlicher Prozess der immer höheren Ausbildung und Vervollkommnung der menschlichen Natur. Eben deswegen aber lässt sich auch vom Standpuncte der historischen Vergangenheit allein aus die weitere Zukunft niemals ihrem konkreten Inhalte nach feststellen oder erschauen, sondern es kann höchstens aus ihr die allgemeine Richtung oder Lage des Inhaltes dieser weiteren Zukunft abzuleiten versucht werden. Ueber den wahren Gang oder die allgemeinen Ziele der Weltgeschichte aber sind wir allerdings mit dem weiteren Fortschreiten von dieser selbst immer vollkommener in den Stand gesetzt worden zu urtheilen oder uns einen Begriff zu bilden. Daher hat aller weltgeschichtliche Pragmatismus jetzt in der That auch in den Interessen der Gegenwart eine bestimmte praktische Spitze. Alles praktische Fortschreiten des Lebens kann jetzt nicht mehr ein so einfach unmittelbares sein als früher, sondern es hat dasselbe zu seiner eigenen tieferen Begründung immer eine bestimmte historische Reflexion zur Voraussetzung. Der neuere Begriff der Geschichte lässt uns immer die Gegenwart in dem Lichte einer organischen Fortsetzung der Vergangenheit erscheinen; der historische Pragmatismus ist daher zwar niemals im Stande, die Zukunft selbst aus sich zu entwickeln und zu begründen, aber er wird doch unter allen Umständen die erste Basis für die Einführung und den Anschluss derselben an die Vergangenheit bilden müssen. Unter diesem Gesichtspunct aber beansprucht die gegenwärtige Betrachtung der Geschichte der Philo-

sophie auch die Stellung einer begründenden Darlegung des ganzen Prinzipes der systematischen Philosophie selbst.

179. Die dynamische und die teleologische Ansicht von der Geschichte.

Durch Hegel wird die Geschichte hingestellt als eine einfache in sich zusammenhängende Entwickelungsreihe einzelner Stufen. Jede Abtheilung der geschichtlichen Cultur wird von ihm in eine bestimmte Stelle dieses allgemeinen Prozesses des geistigen Werdens einzuordnen versucht. Das ganze Prinzip der Behandlung ist auch hier das rein speculative durch das System der allgemeinen logischen Kategorieen oder Ideen. Im Gegensatz hierzu aber bestrebt sich die pragmatische Behandlung der Geschichte die Ordnung in derselben zu erkennen, so wie sie an und für sich oder unabhängig von irgend welchen bestimmten subjectiv-formalen Voraussetzungen ist. Die Weltgeschichte aber ist zunächst thatsächlich nicht eine einfache sich in stätigem Zusammenhang ihrer einzelnen Theile und Erscheinungen fortsetzende Linie, sondern sie tritt uns entgegen als ein mannichfaches und ausgedehntes Nebeneinander einzelner selbstständiger Culturgestaltungen und Lebensentwickelungen der verschiedenen Völker der Erde. Bei Hegel aber ist es der einfache Gesichtspunct der Succession oder des Nacheinander, der alle Verhältnisse der Geschichte ohne Unterschied beherrscht. Der abstracte Schematismus des immanenten Werdens bei Hegel verhindert durchaus eine richtige Erkenntniss der wahren oder konkreten Verhältnisse der Geschichte. Alle Verhältnisse der einzelnen Abtheilungen oder Sphären des geschichtlichen Lebens sind theils solche des Nebeneinander theils solche des Nacheinander. Für Hegel aber erscheint auch dasjenige, was seiner actuellen Wirklichkeit nach sich in dem Verhältnisse eines räumlichen Nebeneinander befindet, doch in Rücksicht seines begrifflichen oder geistigen Inhaltes immer als ein dialektisches Nacheinander in der Succession oder der Zeit. Seine Entwickelung des Verlaufes der Geschichte nimmt ihren Anfang mit dem äussersten Osten der gebildeten Welt, mit China, und setzt sich von da an durch das übrige Asien, das classische Alterthum und das Mittelalter fort bis in die neueste europäische Zeit. Selbst die Richtigkeit dieser Anordnung

zugegeben, so gewinnt es doch immer den Anschein als ob eine jede frühere Entwickelungsstufe des allgemeinen historischen Prozesses auch thatsächlich in eine spätere übergegangen wäre oder sich in sie aufgehoben hätte, während doch der Wirklichkeit nach die chinesische und die ganze orientalisch-asiatische Cultur immer noch als eine andere und selbstständige Sphäre des menschlichen Lebens neben der occidentalisch-europäischen fortbesteht. Alle Philosophie der Geschichte besteht hier ausschliessend in einer lockeren, oberflächlichen und zum Theil gewaltsam erzwungenen Aneinanderreihung ihrer einzelnen Theile an dem Faden der abstracten logischen Idee. Das eigentliche Hauptproblem der Geschichte aber, das Verhältniss der gesetzlichen Nothwendigkeit zu der persönlichen Freiheit wird von Hegel in seinem souveränen dialektischen Begriffsdünkel einfach ignorirt und übergangen. Die ganze Hegelsche Auffassung der Geschichte ist eine einfach dynamische in dem Sinne, dass die Idee oder die logische Begriffssubstanz gleichsam die Gestalt einer blinden Naturkraft besitzt, die mit unmittelbarer Nothwendigkeit den ganzen historischen Prozess aus sich bedingt. Dieser dynamischen Auffassung habe ich selbst die teleologische gegenübergestellt, indem für mich die Geschichte die Eigenschaft eines grossartig angelegten Systemes oder eines einheitlich eingerichteten Kunstwerkes von geistig-sittlichen Endzwecken und sinnlich-physischen Mitteln besitzt. Nur mit dieser Auffassung aber ist theils die Aufrechterhaltung des Prinzipes der persönlichen Freiheit, theils diejenige einer selbstbewussten und von der Welt geschiedenen göttlichen Weisheit und Allmacht vereinbar. Die ganze Lehre Hegels ist nichts als ein reiner Pantheismus im Sinne Spinozas, in welchem sowohl die persönliche Freiheit des Menschen als auch die Selbstheit Gottes ihren einfachen Untergang findet. Statt der Gottheit ist hier der objective Begriff die Benennung für die geistige einheitliche Substanz. Die Gottheit selbst aber nimmt allerdings in der Eigenschaft des absoluten Geistes eine bestimmte Stelle in dem allgemeinen Prozesse des Werdens oder der Entfaltung der geistigen Idee bei Hegel ein, aber sie ist doch in diesem Sinne nichts als ein blosser Theil des Wirklichen so wie ein anderer, nicht aber ein von der Welt überhaupt verschiedenes und ihr als geistiger Urgrund gegenüberstehendes Prinzip. Hegel bedarf der Gottheit nicht für die Erklärung der Welt, indem ihm der objective Begriff allein die wirkende Kraft oder der Demiurg dieser letzteren ist. Sind wir aber allerdings in ge-

wisser Weise berechtigt, das Prinzip der Gesetzmässigkeit und organischen Nothwendigkeit von dem Reiche der Natur auf dasjenige der Geschichte zu übertragen, so hat doch jedenfalls diese wissenschaftliche Analogie eine bestimmte Grenze und es wird überall der allgemeine Standpunct für die Betrachtung der Geschichte ein in gewisser Weise anderer sein müssen als der für die der Natur. Das Einzelne in der Natur wird willenlos bedingt durch ein allgemeines Gesetz und eine nothwendig wirkende Ursache. Die letzten Einzelheiten der Geschichte aber sind die individuellen persönlichen Kräfte der Menschen, aus deren freiem und ursprünglichem Zusammenstreben an und für sich der ganze Inhalt des menschlichen Lebens erwächst. Daher ist an und für sich genommen die ganze Verfassung der Geschichte eine vollkommen andere als diejenige der Natur. Die Natur ist an sich eine Einheit, welche alles Einzelne mit Nothwendigkeit aus sich entwickelt und bedingt, während die Geschichte an sich auf einer unbedingten Vielheit einzelner unabhängiger Kräfte beruht, welche sich erst zuletzt und allmählig zu einer Einheit zusammenzuschliessen scheinen. Der ganze Gedanke einer Einheit oder eines organischen Zusammenhanges aller Theile des menschlichen Lebens in der Geschichte konnte daher überhaupt erst jetzt, in der neuesten Zeit, hervortreten und gefasst werden, nachdem durch den thatsächlichen Gang der Ereignisse ein wechselseitiges Zusammengreifen aller Theile des menschlichen Lebens in immer weiterem Umfange offenbar geworden ist. Erst jetzt fängt der allgemeine Plan oder die architektonische Idee der Einrichtung der Geschichte deutlicher uns vor die Augen zu treten an. Deswegen ist die Philosophie der Geschichte mit Nothwendigkeit eine neue und erst der jetzigen Zeit angehörende Wissenschaft. Nicht die Philosophie der Natur aber, sondern nur diejenige der Geschichte ist die wahrhafte Unterlage für die Begründung einer allgemein geistigen oder metaphysischen Ansicht von der Welt. Nicht das Reich der Objectivität, sondern nur das der Subjectivität ist das entscheidende für den wissenschaftlichen Standpunct und Charakter der Philosophie überhaupt. Trägt aber die ganze neuere Philosophie von Kant an einen wesentlich subjectivistischen oder innerlich geistigen Charakter, so ist es eben nur die Geschichte als die geordnete Gesammtheit aller Erscheinungen und Verhältnisse der menschlichen Subjectivität, welche den wahrhaften Boden und die empirische Basis für die definitive Fest-

stellung des Prinzipes dieser Philosophie zu bilden hat. Nur die Betrachtung der Geschichte ist die wahrhafte Quelle für die Erkenntniss der menschlichen Subjectivität oder Vernunft. Insofern ist die Philosophie der Geschichte für mich die philosophische Haupt- und Fundamentalwissenschaft. Geistige Selbsterkenntniss ist an sich überall der erste Anfang des Wissens; hierzu haben wir jetzt in der Geschichte ein reicheres Material als früher, dessen Benutzung als die erste Pflicht alles geordneten Forschens nach Wahrheit erscheint.

180. Die Grundlage der Philosophie der Geschichte.

Das Grundgesetz der Geschichte der Philosophie besteht, wie aus der bisherigen Darstellung hervorgeht, für mich in einer parallelen Uebereinstimmung des Verlaufes der philosophischen Gedankenentwickelung im Alterthum und in der neuen Zeit. Diese Auffassung der Geschichte der Philosophie ist eine solche, die vielleicht kaum allseitig getheilt werden wird. Der entscheidende Nerv aller Geschichte der Philosophie aber liegt ohne Zweifel in der Frage nach dem Prinzip des Wissens. Diese Frage ist es, welche den allgemeinen Gang des philosophischen Denkens in der neuen Zeit wie im Alterthum aus sich bedingt. Die Geschichte der Philosophie ist zunächst und in erster Linie eine bestimmte Abtheilung der Geschichte des menschlichen Wissens überhaupt. Der Werth und die Bedeutung jedes einzelnen philosophischen Systemes bestimmt sich wesentlich immer nach seiner Stellung zu dem allgemeinen formalen Prinzipe des Wissens. Die entscheidendsten Abschnitte in der Geschichte der Philosophie aber sind immer diejenigen, wo die Frage nach dem Prinzipe des Wissens als das bewegende Hauptmotiv in den Vordergrund tritt. Dieses waren im Alterthum der Abschnitt von Sokrates bis Aristoteles und in der neuen Zeit derjenige von Kant an. Wenn aber von einem Parallelismus zwischen der Geschichte der alten und der neuen Philosophie die Rede ist, so ist dieses nicht gleichbedeutend mit einer unmittelbaren und vollständigen Identität des Verlaufes beider Perioden. Jenes Gesetz des Parallelismus aber oder der allgemeinen und wesentlichen Analogie des Verlaufes erstreckt sich zugleich über die Grenze der Geschichte der Philosophie hinaus in einem gewissen Sinne auf das ganze weitere Ver-

hältniss jener beiden Perioden der Geschichte, der einen des Alterthums und der anderen der neuen Zeit. Das Gesetz der Analogie in der Entwickelung des philosophischen Denkens ist hier immer nur eine bestimmte Seite oder ein Ausfluss der allgemeinen Aehnlichkeit beider Perioden. Auch sonst wiederholt sich in vielfacher Beziehung und in dem allgemeinen Prinzipe der Entwickelung des menschlichen Lebens in der neuen Zeit ein gleiches oder doch ein ähnliches Gesetz als im Alterthume. Auch innerhalb der im Allgemeinen eine zusammenhängende Einheit der Entwickelung in sich darstellenden Geschichte des Occidentes ist es doch durchaus unrichtig, nach dem Vorgange Hegels eine einfache und sich gleichmässig oder ohne Unterbrechung fortsetzende Folge von Stufen zu erblicken. Ist aber überhaupt von einer Einheit in dem Inhalt oder der ganzen Einrichtung der Weltgeschichte die Rede, so wird eine solche jedenfalls zunächst und in erster Linie hergestellt oder bedingt durch das Verhältniss und das Zusammengreifen der beiden allgemeinen grossen historischen Culturspären des Occidentes und des Orientes. Alle allgemeine historische Cultur ist ihrer ganzen Art oder ihrem Charakter nach eine doppelte, die occidentalische und die orientalische, neben welchen beiden Sphären allein die untergegangene Cultur des westlichen Continentes eine abgesonderte Stellung einnimmt. Der sogenannte alte oder östliche Continent aber ist bisher fast allein der Träger oder das geographische Organ der allgemeinen menschlichen Culturentwickelung gewesen. Hier aber nimmt zuletzt der Gegensatz des Occidentes und Orientes die Stelle des höchsten bedingenden Prinzipes aller historischen Weiterentwickelung ein. Dieses Verhältniss ist dasjenige, welches als höchster Gesichtspunct der Eintheilung das ganze Gebiet des historischen Nebeneinander beherrscht. Occident und Orient bilden jedes in gewissem Sinne eine geistige Lebenseinheit für sich; allerdings aber ist zuletzt immer der Occident der Hauptträger und der eigentliche Mittelpunct der allgemeinen Geschichte des menschlichen Lebens. Der Begriff der Geschichte oder des stätigen Fortschrittes im engeren und specifischen Sinne des Worts beschränkt sich wesentlich nur auf die Cultursphäre des Occidentes. Das Leben des Orientes dagegen findet sich gleich von Anfang an oder in der ältesten Zeit in bestimmte feststehende Formen hinein, die es dann späterhin höchstens physisch zu regeneriren oder mit frischer Lebenskraft zu erfüllen, nicht aber aus sich selbst organisch weiter zu entwickeln und fortzubilden

vermag. Der Lebenszustand des Orientes ist daher im Ganzen und Grossen heute noch derselbe, der er vom ersten Anbeginne der Geschichte an war. Im Leben des Occidentes sind der Zeitraum der alten und der neuen Geschichte in ganz bestimmter und specifischer Weise von einander verschieden. Ein durchaus neues Prinzip ist es, welches hier in dem Christenthum die Basis dieser ganzen zweiten Periode der Weltgeschichte bildet. Der Orient der neuen Zeit dagegen ist im Wesentlichen noch derselbe als jener des Alterthums; denn auch die dem Christenthum analoge Erscheinung des Islam hat hier verhältnissmässig nur eine beschränkte und dürftige Umgestaltung zur Folge gehabt. Im Occident aber greifen alle einzelnen nebeneinanderliegenden Theile des Lebens zu einer wirklichen Einheit der geistigen Entwickelung zusammen, während dagegen die ganze Masse des orientalischen Lebens in mehrere zwar immer in gewisser Weise homogene aber doch sonst wesentlich auseinanderliegende und sich nicht innerlich berührende nnd in einander aufhebende Sphären oder Cultursysteme zerfällt. Daher kommt hier überhaupt nicht eine solche Einheit der ganzen Lebensentwickelung zu Stande als im Occident. Der Occident ist die höher organisirte oder stärkere, der Orient aber die niedrigere oder schwächere Hälfte alles Culturlebens auf der Erde. In der ganzen Einrichtung der Geschichte aber vollzieht ein jeder einzelne Theil des Culturlebens seine bestimmte ihm angewiesene und für das Ganze nothwendige Function. Denselben aber in dieser seiner gesammthistorischen Bedeutung zu begreifen, ist die allgemeine Aufgabe der Philosophie der Geschichte. Die Geschichte im Ganzen ist aufzufassen nach der Analogie eines kunstvoll angelegten Epos oder Drama, dessen Entwickelung sich durch das geordnete und richtig disponirte Zusammengreifen einer Anzahl besonderer gewisse allgemeine Momente oder Ideen des Lebens vertretender menschlicher Kräfte vollzieht. In diesem dichterischen Kunstwerk der Geschichte mag zur Zeit Einzelnes für uns noch dunkel und unerklärbar erscheinen, aber wir sind doch jetzt an einem solchen Puncte seines Verlaufes angelangt, wo die Idee des Ganzen uns mit sichtbarer Deutlichkeit entgegenzutreten anfängt. Die niedere Cultur des Orientes geht wie es scheint immer mehr ihrer Auflösung und Zersetzung durch die eindringenden höheren Culturelemente des Occidentes entgegen. Diese letztere hat jetzt bereits durch die Ueberschreitung der die beiden grossen Continente trennenden Schranken

der Weltmeere ihren Kreislauf um die Erde vollbracht und ist im Begriff sich zu der allgemeinen oder universellen Cultur des Menschengeschlechtes zu erheben. Der Kampf zwischen den beiden Culturspḧaren des Occidentes und des Orientes hat in der neuen Zeit ganz andere und grossartigere Dimensionen angenommen als im Alterthum. Auch in jener früheren Periode wurde das orientalische Culturprinzip in seinen beiden wichtigsten politischen Vertretern, der asiatischen Landmacht Persiens im Osten und der afrikanischen Seemacht Carthagos im Westen zuletzt durch die beiden kräftigeren und das Element der bürgerlichen Freiheit mit dem der politischen Zucht vereinigenden occidentalischen Culturgebiete Griechenlands und Italiens überwunden. Aus diesem Kampfe kehrte dann später der Occident mit dem Gewinn der neuen geistigen Wahrheit des Christenthums zu weiterer Vertiefung und zu dem Beginn einer zweiten höheren und inhaltreicheren Lebensentwickelung in sich selbst zurück. Der ganze Schauplatz der alten Geschichte aber war eingeschränkt auf die das östliche Becken des mittelländischen Meeres umgebenden Länder, während derjenige der neueren Zeit sich mehr und mehr auf den Gesammtumfang der Erde erstreckt. Die Erde überhaupt aber in der Gesammtheit der physisch-geographischen Verhältnisse ihrer Oberfläche so wie das Menschengeschlecht selbst in dem System seiner einzelnen mit verschiedenen geistigen Anlagen ausgestatteten Racen und Stämme bilden die natürlichen Mittel für die Zwecke der Geschichte, welche letzteren selbst in der allmähligen Erhebung zu immer höheren und vollkommneren Stufen der Cultur enthalten sind. Die frühere Culturwelt des Alterthums aber musste bei aller ihrer Schönheit untergehn oder ihre Aufhebung finden. Die ganze alte Geschichte ist wesentlich nur ein auf einen engen Raum der Erde eingeschlossenes Vorspiel der umfassenderen mit der neuen Zeit auf der Grundlage des Christenthums beginnenden und sich allmählig auf die ganze Menschheit ausdehnenden Gesammtbewegung der historischen Cultur. Die Geschichte des Alterthums hat für uns die Bedeutung einer sich auf die einfachen reinen und abstracten Prinzipien der allgemeinsten Gebiete und Angelegenheiten erstreckenden menschlichen Lebensentwickelung. Die Geschichte der Wissenschaft war deswegen im Alterthum damit zu Ende, nachdem durch Aristoteles das allgemeine Grundprinzip oder der reine Begriff aller geordneten erfahrungsmässigen Erkenntniss festgestellt worden war. Von da an ging

die Bewegung der Wissenschaft im Alterthum abwärts, indem die Kraft des philosophischen Gedankens sich ausschliessend den Fragen des ethischen oder praktischen Lebens zuwandte. Ein gleicher Untergang aber, wie er damals die ganze Cultur des Alterthumes traf, ist für diejenige der neuen Zeit jetzt nicht mehr zu befürchten. Das Alterthum war zu Ende mit sich und seiner historischen Mission. Seine physische Kraft war erschöpft und aus dem Schoosse des jüdischen Volkes ging jetzt ein neues regenerirendes geistiges Lebenselement der Menschheit hervor. Damals setzte die Weltgeschichte sich weiter fort nur indem sie theils vollkommen neue und frische Völkermassen auf den Schauplatz des historischen Lebens warf, indem sie ferner in dem Christenthum eine neue und unvergängliche geistige Grundwahrheit an der Stelle des ganzen alten Culturinhaltes hervortreten liess und indem sie endlich jenen Schauplatz selbst auf die reicher gegliederte und umfänglichere Localität des ganzen westlichen Europas verlegte. Jetzt aber ist die allgemeine Basis der historischen Cultur eine feststehende oder eine solche, die in sich allein die Bedingungen und die Triebkraft ihrer ganzen ferneren Weiterentwickelung trägt. Nichtsdestoweniger stehen auch wir jetzt an einem entscheidenden Wendepunct dieser unserer ganzen neuern universalhistorischen Cultur. War die bisherige Entwickelung dieser letzteren eine in vielfacher Beziehung derjenigen des Alterthums analoge gewesen, so wird doch namentlich von jetzt an diese Analogie eine gewisse Grenze haben müssen, indem jetzt ein zweiter Untergang der historischen Cultur und eine abermalige Regeneration derselben von Aussen her als etwas Unmögliches erscheint.

181. Die Frage nach der weiteren Zukunft der Philosophie.

Ist ein neues philosophisches System überhaupt eine Nothwendigkeit und ein Bedürfniss der Zeit? Die Frage nach der Nothwendigkeit eines solchen aber ist wesentlich mit enthalten und eingeschlossen in der nach der Möglichkeit desselben. Eine durchaus unrichtige Anschauung ist es, in einem philosophischen System nichts zu erblicken als eine blosse zufällige Weltansicht oder einen genialen Gedanken irgend eines einzelnen Mannes. Allerdings

benennen wir ein philosophisches System zunächst immer nach der Person seines Urhebers, indem wir von einer Platonischen, einer Kantischen Philosophie u. s. w. sprechen. Zugleich aber stehen uns für die Charakteristik dieser Systeme immer gewisse allgemeine oder objective Benennungen wie Idealismus, Kriticismus u. s. w. zu Gebote. Der einzelne Philosoph vollzieht mit der Aufstellung seines Systems immer eine gewisse Function im Dienste der allgemeinen Wahrheit oder des menschlichen Geistes überhaupt. Philosophische Systeme werden nicht sowohl erfunden als vielmehr gefunden. So wie die Welt sich im Geiste Platos oder Kants abspiegelt, so kann dieselbe mit einem gewissen Recht allerdings erblickt werden. Ein hervorragender Geist in der Geschichte ist überhaupt immer nur der, der irgend etwas entdeckt, was an und für sich oder der Möglichkeit nach vorhanden ist, dessen Erkenntniss aber sich dem beschränkteren Blicke der übrigen Menge entzieht. Ein solcher hervorragender Geist oder Genius wird der Regel nach auch unter ganz besonderen seiner specifischen Lebensaufgabe adäquaten Bedingungen und Verhältnissen geboren. Die Geschichte selbst bereitet sich überall ihre Organe zu, wie sie derselben für die jedesmaligen von ihr zu erreichenden Zwecke bedarf. Die Anzahl der philosophischen Systeme kann keine grössere sein als diejenige die sie ist, weil der Stoff des menschlichen Denkens nur einer gewissen Menge von möglichen Betrachtungsweisen in sich Raum giebt. Ein philosophisches System ist zuletzt ebenso wenig eine blosse Erfindung eines einzelnen genialen Kopfes als man den Welttheil Amerika als eine blosse Erfindung des Columbus zu bezeichnen berechtigt ist. Es fragt sich daher überhaupt ob an der Wirklichkeit oder der Objectivität des Seins noch gewisse neue Momente des Wahren oder noch fernere Seiten ihrer philosophischen Auffassungsfähigkeit aufzufinden sein werden. Die bisherige Geschichte der Philosophie war eine Reihe von Entdeckungen einzelner Momente im Begriffe des philosophisch Wahren. Die Feststellung des wahren und vollkommenen wissenschaftlichen Begriffes der Philosophie aber ist zuletzt das allgemeine Ziel der ganzen Bewegung des philosophischen Denkens gewesen. Welches aber dieser wahre Begriff der Philosophie sei, eben darin gehen die Anschauungen der einzelnen Systeme derselben noch wesentlich auseinander. Die ganze Formulirung dieses Begriffes war namentlich bei den beiden jüngsten Systemen, dem Hegelschen und dem Herbartischen noch eine in verschiedenem Sinne einseitige und beschränkte. Die Frage was

Philosophie sei, ist an und für sich immer als erster Anfang an die Spitze einer jeden systematisch-philosophischen Untersuchung zu stellen. Denn eben dadurch ist es, dass sich die Philosophie ganz bestimmt und wesentlich von jeder andern Wissenschaft unterscheidet, dass ihr Begriff als solcher nicht als ein an und für sich gegebener oder bekannter von ihr vorausgesetzt werden darf. Während bei anderen Wissenschaften höchstens ein Streit entstehen mag über die Art der Fassung oder der Definition ihres Begriffes, so ist bei der Philosophie auch dieser letztere an sich selbst immer dem Zweifel oder der Meinungsverschiedenheit unterworfen. Denn die Philosophie besitzt an und für sich nicht so wie jede andere Wissenschaft einen bestimmten äusserlich gegebenen oder objectiv und unabhängig von ihr selbst vorhandenen Stoff oder Inhalt, indem sie vielmehr den Anschein an sich trägt, sich diesen ihren wissenschaftlichen Stoff oder Inhalt in jedem einzelnen Falle ganz aus sich selbst zu erschaffen und zu erzeugen. Das Dasein aller anderen Wissenschaften ist aus dem blossen Vorhandensein ihres Stoffes ganz durch sich selbst oder von Vorn herein gewiss, während die Philosophie den ganzen Beweis ihrer Möglichkeit immer erst durch ihr eigenes wirkliches Dasein oder durch eine bestimmte systematische Formulirung ihres Begriffes zu liefern hat. Dasjenige, was Naturwissenschaft, was Rechtswissenschaft u. dgl. ist, ist auf blosse Nennung ihres Namens jedem, der auch nicht selbst von ihnen Notiz genommen hat, ohne Weiteres bekannt, weil der Stoff dieser Wissenschaften ein an und für sich gegebener oder schon vor seiner wissenschaftlichen Behandlung daseiender und vorhandener ist. Dasjenige was Philosophie sei dagegen ist einem jeden, der nicht selbst mit ihr Bekanntschaft gemacht hat, von vorn herein unverständlich, weil eben sie jedes an sich gegebenen oder ausser ihr selbst vorhandenen wissenschaftlichen Stoffes und Inhaltes zu entbehren scheint. Eine eigentliche Wissenschaft aber ist immer nur diejenige, die sich auf etwas Bestimmtes oder Gegebenes der Wirklichkeit bezieht. Die Philosophie aber entbehrt insolange dieses Charakters einer wahrhaften Wissenschaft als sie nicht einen bestimmten an sich vorhandenen oder unabhängig von seiner jedesmaligen Behandlung existirenden Stoff anzugeben vermag, auf den sie sich bezieht oder welcher das specifische Gebiet und Object des ganzen nach ihr sich benennenden wissenschaftlichen Forschens bildet. Die Philosophie war bisher

im Ganzen mehr nur eine Methode als eine Wissenschaft oder sie kam über die blosse Vorfrage nach dem formalen Verhältniss zu ihrem Stoff wesentlich noch nicht zu der wahren, umfassenden und erfolgreichen Behandlung dieses letzteren selbst. Jedes einzelne System ist an und für sich eine andere Begriffsbestimmung des Wesens der Philosophie selbst. Alle Geschichte der Philosophie hat in einem blossen fortwährenden Suchen nach der allgemeinen wissenschaftlichen Wahrheit der Philosophie selbst bestanden. Der ganze Begriff der Philosophie ist bis jetzt noch ein solcher, der eine rein subjective Thätigkeitsoperation des menschlichen Geistes bezeichnet. Die allgemeine Frage in Bezug auf die Philosophie aber ist diese, ob sie überhaupt den Charakter einer wahrhaften Wissenschaft besitze oder ob sie ihrer Natur nach in einem blossen fortwährenden geistigen Ringen mit dem allgemeinen Problem der Welt und des Wissens bestehen könne. Aus der Betrachtung der bisherigen Geschichte der Philosophie scheint sich die Schlussfolgerung ergeben zu müssen, dass dieses letztere der Fall sei; denn unmittelbar genommen besteht jene Geschichte in nichts als in einem fortwährenden Wechseln und Drängen einzelner Systeme, deren jedes nur der Ausdruck der Weltanschauung einer bestimmten vorübergehenden Zeitstimmung gewesen ist und von denen keines sich als allgemeine und dauernde Wahrheit der Philosophie bisher zu behaupten vermocht hat. Es ist aber überhaupt auch dieses eine einseitige und unzureichende Abstraction des Wesens der Geschichte, dass sie einfach und allein in einem fortwährenden Wechsel der allgemeinen menschlichen Zustände und Lebensformen zu bestehen habe. Die ganze gewöhnliche Anschauung von der Geschichte, wie sie sich namentlich auf den Hegelschen Begriff des absoluten ihr innewohnenden Werdens gründet, bedarf in mehrfacher Beziehung einer ergänzenden Reform und Berichtigung. Allerdings ist an sich genommen die Geschichte eine ununterbrochene Reihe von Veränderungen; aber es giebt zugleich immer gewisse Dinge in derselben, die indem sie eine bestimmte allgemeine und bleibende Wahrheit des menschlichen Lebens in sich enthalten, auch durch allen weiteren Fortschritt des letzteren nicht mehr aufgehoben, in Frage gestellt oder überschritten werden können. Der historische Fortschritt im Sinne Hegels vollzieht sich einfach durch blosse Negation oder Aufhebung des Vergangenen; alles Spätere in der Geschichte demnach ist ein seinem absoluten

Werthe nach schlechthin höher Stehendes als das Frühere: — thatsächlich aber wird auch von dem Früheren immer etwas ganz Bestimmtes bewahrt oder es lebt das Vergangene in dem Gegenwärtigen zum Theil auch noch als solches und nicht blos in der Eigenschaft eines Aufgehobenen oder Ueberwundenen fort. Die Weltgeschichte schreitet fort nicht blos durch Aufhebung und Zerstörung, sondern auch durch Bewahrung und unveränderte Festhaltung des Vergangenen. Der ganze wissenschaftliche Begriff von der Geschichte darf überhaupt durchaus nicht in irgend welcher Weise willkührlich in dieselbe hineingetragen, sondern er kann allein durch eine unbefangene Betrachtung ihrer gegebenen Verhältnisse objectiv aus ihr abgeleitet und entnommen werden. Der blosse abstracte Begriff des Reihenverhältnisses allein ist unzureichend, die wahre und konkrete Natur der Geschichte zu erschöpfen. Ist aber nach Hegel das Absolute des menschlichen Lebens immer dasjenige, welches den höchsten und letzten Abschluss der ganzen Reihe der historischen Entwickelung bildet, so ist auch diese ganze Auffassung immer nur in einem einseitigen und unvollkommenen Sinne des Wortes begründet. Der allgemeine Fortschritt zum Höheren und Besseren, der das Wesen aller Geschichte bildet, unterliegt in der Wirklichkeit seines Verlaufes bestimmten näheren Einschränkungen und Modificationen. Die höchsten Ziele oder Vollkommenheiten des menschlichen Lebens liegen in gewissem Sinne nicht blos vor uns, sondern zugleich hinter uns. Die reinsten Ideale gehören für uns jetzt schon der Vergangenheit an, so wie auch der einzelne Mensch auf seine Kindheit und Jugend als auf die eigentlich ideale Periode seines Lebens zurückblicken mag. Die Kunst des classischen Alterthums und die Religionsanschauung des Christenthumes sind zwei absolute Wahrheiten des menschlichen Lebens, die in einer verhältnissmässig frühen Periode der Geschichte wurzeln und die jede auf ihrem Gebiete durch nichts Anderes erreicht und übertroffen werden können. In der Ordnung der Geschichte sich zurechtzufinden aber ist blos möglich durch die Unterscheidung der beiden Begriffe der reinen Idee und der empirischen Substanz oder des allgemeinen Prinzipes und des konkreten Inhaltes aller einzelnen Gebiete des menschlichen Lebens. Nur das letztere dieser beiden Momente ist an und für sich einer unbegrenzten Weiterentwickelung in der Geschichte unterworfen, während dagegen jenes erstere überall in bestimmten Zeitabschnitten seine absolute, definitive und

bleibende Feststellung findet. Die reine Idee oder das einfache Prinzip der Kunst als solches gelangt im griechischen Alterthum, dasjenige der Religion gelangt im Christenthum zu seiner vollendeten Erscheinung. Beide Prinzipe mögen in der späteren Zeit einen reicheren und konkreteren Inhalt gewinnen, aber sie als solche haben nur einmal in ihrer unbedingten Reinheit und Vollkommenheit festgestellt werden können. In aller Geschichte daher giebt es überhaupt gewisse solche Momente, wo eine bestimmte Wahrheit des Lebens in ihrem einfachen Prinzipe oder Kerne erkannt und hierdurch zu einer unbedingt bleibenden Grundlage oder einem leuchtenden unvergänglichen Ideal aller ferneren Weiterentwickelung erhoben wird. Das Wesen der Geschichte ist nicht ein ewiger, unausgesetzt gleichmässiger Wechsel. Es giebt überall bestimmte Ruhepuncte in ihr, wo eine feste Grundlage aller weiteren Lebensentwickelung geschaffen wird. Auch in der Geschichte der Philosophie aber treten derartige Ruhepuncte ein; auch hier ist das Gesetz der Entwickelung noch ein anderes als das des blossen einfachen Drängens der Systeme. Das neue zuerst durch Kant gestellte Problem der Philosophie hat noch nicht seine Erledigung gefunden. Gegenwärtig aber kann das Auffinden einer neuen philosophischen Wahrheit überall nur unter Anschluss an den geordneten Pragmatismus der ganzen bisherigen Geschichte der Philosophie erfolgen. Da für uns die Geschichte der Philosophie nicht wie für Hegel eine einfache gerade Linie, sondern eine wenigstens bis zu einem bestimmten Puncte sich in einem zweiten parallelen Bogen um den ersten, die Geschichte der alten Philosophie, jetzt noch einmal herumziehende Bewegung ist, so ist eben hierdurch für uns ein bestimmter Fingerzeig für die Auffindung der nächsten weiteren Wahrheit der Philosophie gegeben.

182. Die Frage der Philosophie nach ihrer allgemeinen Bedeutung für das praktische Leben der Gegenwart.

Die Idee oder das Prinzip der Wissenschaft als solcher war es, welche in der Lehrweise des Aristoteles im Alterthum ihre Feststellung gefunden hatte. Hiermit war die Geschichte der alten Philosophie zu einem Ruhepuncte gelangt. Mit dem Aristotelischen

System war die letzte und höchste philosophische Wahrheit entdeckt, die dem Geiste des Alterthums aufzufinden beschieden war. Hier hatte sich die Geschichte der Philosophie aufgehoben in diejenige der Wissenschaft überhaupt, indem sie zur Entdeckung des allgemeinen Grundprinzipes von dieser hingeführt hatte. Das wissenschaftliche Formprinzip des Aristoteles ist neben dem Christenthum, der griechischen Kunstanschauung und dem römischen Recht eine der fundamentalsten geistigen Hauptwahrheiten, welche aus der alten Zeit in die neue übergeht und durch welche sich diese letztere in einem ununterbrochenen Zusammenhange mit jener befindet. Der ganze geistig theoretische Idealismus der alten Philosophie aber hatte mit Aristoteles sein Ende erreicht. Die realen oder praktisch-empirischen Interessen des einzelnen Subjectes traten jetzt als die ausschliessend entscheidenden in den Vordergrund. Auch für unsere eigene Zeit aber scheint gegenwärtig ebenso wie damals die Epoche des eigentlichen wissenschaftlich-künstlerischen Idealismus ihrem Ende entgegen zu gehen. Auch unsere gegenwärtige Zeit fängt an, einen immer mehr realistischen oder praktisch-empirischen Charakter zu gewinnen. Die neuere deutsche Philosophie aber wurzelte ganz specifisch in dem nationalen Idealismus der eben vergangenen Epoche. Allerdings sind die praktischen Interessen, um welche es sich jetzt für uns handelt, wesentlich andere als sie es damals im Alterthum waren. Der letzte geistige Anker der Persönlichkeit im Leben, das Christenthum, war damals noch nicht vorhanden. Die ganze antike Cultur und Lebensgesellschaft ging mit Nothwendigkeit ihrer Auflösung entgegen. Ein Gleiches kann von derjenigen unserer Zeit nicht angenommen und behauptet werden. Diese trägt wie im Christenthum so in ihrem ganzen übrigen Culturinhalt die Prinzipien und Kräfte ihrer organischen Weiterentwickelung und Regeneration in sich selbst. Allerdings aber ist in vielfacher Beziehung die Lage und der Zustand der neueren Gesellschaft jetzt ein ähnlicher als er es damals beim Ausgange des Alterthums war. Man kann wenn man will auch unter uns Symptome der Auflösung und Decomposition erblicken, analog denen im späteren Alterthum. Materialismus, egoistische Genusssucht und atomistische Zersplitterung der Individuen sind auch für uns charakteristische Kennzeichen der Zeit. Der Sklavenbevölkerung des Alterthums haben wir unser Fabrikproletariat an die Seite zu setzen. Alle rein idealen Bestrebungen und Interessen gehen auch für uns wie es

scheint mehr und mehr dem Untergange entgegen. Das blosse äussere Utilitätsprinzip ist es, welches auch für uns mehr und mehr Alles durchdringt. Wie die antike Religion, so scheint auch das Christenthum unter uns mehr und mehr an Ansehen und Boden zu verlieren. Die Befreiung des Individuums von allen gesellschaftlichen Fesseln und Schranken ist der allgemeine Charakter des Staatswesens unserer Tage. Das eigene Ich ist uns jetzt im Allgemeinen das Höchste. Eben dieses aber ist an sich immer der natürliche Keim des Unterganges der Staaten gewesen, dass das Individuum nur in sich, nicht aber in einer Idee oder einem höheren Ganzen den Schwerpunct und das Ziel seines Strebens erblickt hat. Der materielle Egoismus an sich ist das auflösende Prinzip aller menschlichen Cultur und Gesellschaft. Die Cohäsion der Individuen unter einander ist ebenso wie im späteren Alterthume gelockert; aus den früheren organisch geschlossenen Lebenszuständen hat sich auch für uns mehr und mehr der Charakter der Gesellschaft als einer blossen atomistisch-mechanischen Masse entwickelt. Ob die politische Verfassung selbst hierbei der monarchische Despotismus oder die reine Demokratie sei, ist für den Inhalt des gesellschaftlichen Lebens wesentlich gleichgültig; denn auch im Alterthum selbst lagen diese beiden Staatsformen ihrer inneren Natur und äusseren Zeitfolge nach nahe bei einander. Die Philosophie selbst aber scheint in der neueren Zeit durch ihre unbedingte Vergötterung des menschlichen Ich diesem Prozesse der Auflösung vorgearbeitet zu haben. Die Folgen der neueren deutschen Philosophie dieses Jahrhunderts sind vielleicht nicht weniger unheilvoll und destructiv gewesen als diejenigen der französischen in dem vorhergehenden. Der ganze Untergang der neueren Gesellschaft aber ist gewiss, wenn das Prinzip des Materialismus und Egoismus in demselben Maasse Fortschritte macht als bisher. Das Prinzip der geistigen Rettung und Regeneration aber liegt für uns nicht ausschliessend in dem blossen Anklammern an den Idealismus und die Romantik vergangener Zeiten. Dieses war auch im Alterthum eine falsche und unmögliche Politik mancher conservativen Staatsmänner der späteren Zeit. Für jene ganze Aufgabe der geistigen Rettung und idealen Wiederaufrichtung der Zeit aber scheint insbesondere die Beihülfe der Philosophie und der höheren Wissenschaft nicht entbehrt werden zu können. Denn nur die Klarheit der aus dem philosophischen Verständniss der Geschichte hervorgehenden eigenen

Selbsterkenntniss ist für uns die erste Bedingung alles weiteren gesicherten Fortschreitens. Auch diese aus dem Hegelschen Begriff von der Geschichte hervorgehende allgemeine Anschauung aber, dass bei jedem Kampfe eines alten und eines neuen Prinzipes im Leben das letztere als solches überall das höhere, vollkommnere und schliesslich obsiegende sein müsse gegenüber dem ersteren, ist eine zum Theil wenigstens unrichtige und falsche. Man hat sich gewöhnt, die bewegenden Kräfte des Lebens einzutheilen in den Gegensatz der conservativen und progressiven; es ist nach der modernen Fortschrittstheorie überall nur eine Frage der Zeit, wie lange das ältere oder bestehende Prinzip dem neuen oder vorgerückteren werde Widerstand leisten können. Der Inhalt des sogenannten Fortschrittsprinzipes aber ist wesentlich nur die reine Negation des ganzen älteren geistigen und organisch geschlossenen Lebensinhaltes der Gesellschaft. Eine unbedingte demokratisch-materialistische Atomisirung des Staatslebens ist zuletzt dasjenige Ziel und Resultat, welches hierdurch in Aussicht gestellt wird. Der wahrhafte und eigentliche Fortschritt in der Geschichte aber ist thatsächlich fast immer die Folge einer Ausgleichung oder eines Compromisses zweier mit einander kämpfender allgemeiner Momente oder Prinzipe des Lebens, eines älteren sich an die Vergangenheit anlehnenden und eines jüngeren durch irgend ein abstractes Zukunftsideal bestimmten. Beide Prinzipe aber schleifen sich successiv an einander ab und erst ihr Product ist dann der wahre Gewinn für die Geschichte. Auch in der Gegenwart aber kann zuletzt eine negative und eine positive Seite der Bewegung unterschieden werden, die eine, welche zu ihrer letzten Consequenz das Prinzip des rücksichtslosen egoistischen Materialismus hat, die andere, welche das frühere Prinzip des geistig-sittlichen Idealismus aufrechtzuhalten und fortzubilden versucht. War aber der frühere geistige und gesellschaftliche Idealismus des Alterthums rettungslos dem Untergange verfallen, weil er selbst noch nicht auf der wahren allgemein geistigen Basis der menschlichen Natur beruhte, so trägt dagegen derjenige der neueren Zeit sowohl die Möglichkeit als auch die Nöthigung zu seiner eigenen Fortbildung und Regeneration in sich selbst, weil er eben in seiner Basis identisch ist mit dem Inhalte der allgemeinen oder universal menschlichen Cultur. Daher hat hier nothwendig jede Analogie zwischen der neuen Zeit und dem Alterthum ihre Grenze. Giebt es für uns vielleicht einen be-

stimmten höchsten Gipfel und abschliessenden Ruhepunct der ganzen geistigen Entwickelung so wie für das Alterthum, so wird doch von hier an die weitere Bewegung nicht wie damals eine in allmähligem Sinken abwärts gehende, sondern vielmehr eine zu immer höherer Vollkommenheit aufsteigende sein können. Die ganze Bewegung der Philosophie insbesondere aber hat für die neue Zeit im Allgemeinen eine durchaus andere und tiefere praktische Bedeutung als für das Alterthum. Der ganze Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Leben ist in der neuen Zeit ein bei Weitem reicherer und innigerer als dort. Ja es bildet für uns die Wissenschaft sogar die allgemeine und tiefste geistige Grundlage für die Gestaltung des ganzen übrigen praktischen Lebens. Der Staat wird bei uns regiert durch wissenschaftlich geschulte Beamte. Religion und Kirche stehen durchaus unter dem Einflusse der wissenschaftlichen Theologie. Die Schule, der Handel und alle anderen praktischen Gebiete werden geleitet nach allgemeinen Grundsätzen und Prinzipien der Wissenschaft. Die Universitäten sind für uns die Mittelpuncte und Triebräder des ganzen übrigen geistigen Lebens. Der jedesmalige Stand der Wissenschaft ist zugleich entscheidend für die ganze Auffassung und Gestaltung aller übrigen praktischen Fragen des Lebens. Der wissenschaftliche Gedanke ist jetzt zugleich die höchste und entscheidendste praktische Macht der Welt. Es haben aber überhaupt in der Weltgeschichte die einzelnen wichtigeren Abtheilungen oder Gebiete des Lebens in ihrer allgemeinen Bedeutung mit einander gewechselt oder es ist durchschnittlich immer innerhalb einer bestimmten Epoche das eine von ihnen nach dem anderen die vorwiegend entscheidende Macht oder die bedingende Basis für die ganze sonstige Gestaltung des Lebens gewesen. In dieser Reihenfolge derselben aber findet eine bestimmte durch ihr natürliches Verhältniss bedingte gesetzliche Ordnung Statt. Diese Ordnung aber ist zugleich der Schlüssel oder das höchste constructive Prinzip der Erkenntniss für den Verlauf der geschichtlichen Entwickelung der ganzen cultivirten Menschheit des Abendlandes. Dieser Gebiete aber sind es im Allgemeinen vier, die Kunst, die Religion, das Handwerk oder die Gesammtheit der mechanischen Bestrebungen und die Wissenschaft. In der Kunst erhebt sich der Mensch zur Erkenntniss der idealen Vollkommenheit oder Schönheit der Natur, in der Religion begreift er sich selbst in seinem Verhältniss der Abhängigkeit von einem anderen geistig-persönlichen Wesen; im

Handwerk unterwirft er den Stoff der sinnlichen Natur den Zwecken seines eigenen höheren Lebens und Schaffens, während er endlich in der Wissenschaft die der Wirklichkeit selbst inwohnende allgemein geistige Ordnung und Gesetzmässigkeit in sein Bewusstsein eintreten lässt. Diese vier Gebiete finden successiv in der Geschichte des Occidentes ihre Feststellung nach ihrem allgemeinen entscheidenden Prinzip oder ihrer wesenhaften reinen Form und Idee, indem sich überall der menschliche Geist in seiner Totalität dem einen von ihnen vorzugsweise zuwendet und dieses zur entscheidenden Basis der ganzen sonstigen Gestaltung seines Lebens erhebt. Das classische Alterthum war diejenige Epoche, die im specifischen Sinne unter der Herrschaft des Prinzipes der Kunst stand; an deren Stelle nahm sodann mit dem Christenthum die Religion für die ganze Zeit des Mittelalters die Eigenschaft des bedingenden oder basischen Lebensinhaltes an; mit dem Uebergange zur neueren Zeit wurde allmählig das Handwerk oder der Mechanismus das wichtigste und Ausschlag gebendste Gebiet des Lebens; stehen aber auch wir jetzt noch wesentlich unter dem bedingenden Einflusse oder unter der Herrschaft dieses Prinzipes, so bereitet sich doch bereits unter uns ein Uebergang zu dem Hervortreten des tiefsten und mächtigsten geistigen Lebensgebietes, der Wissenschaft, in die Stellung des entscheidenden und bedingenden Prinzipes aller weiteren menschlichen Culturentwickelung vor. Der ganze Materialismus der Zeit aber ist wesentlich eine Folge der prädominirenden Gewalt des allgemeinen Culturprinzipes des Mechanismus oder des Handwerkes, dessen specifische Ausbildung und Vollendung den hervortretendsten Charakterzug des Culturlebens der Gegenwart bildet. Nicht die Religion aber, sondern die Wissenschaft ist es, von der jetzt die allgemeine geistige Rettung oder die Wiederaufrichtung und erneute Belebung der ganzen idealen Elemente und Tendenzen der menschlichen Natur erwartet werden muss. Wir stehen auf der Schwelle des Ueberganges von der Herrschaft des Prinzipes des Handwerkes zu derjenigen des Prinzipes der Wissenschaft. Hierzu aber ist es nothwendig, dass diese letztere sich auf den Standpunct ihrer wahren oder definitiven Vollendung erhebe. Religion und Wissenschaft sind beides diejenigen Gebiete, welche specifisch auf der idealen Seite oder Hälfte der menschlichen Natur wurzeln. Kunst und Handwerk dagegen haben wesentlich das reale oder sinnliche Element in unserer Natur

zur Basis oder sind in ihrer letzten Bedeutung und Consequenz der vorwiegenden Pflege und Ausbildung von diesem adäquat. Daher sind die letzteren beiden Gebiete im Allgemeinen zur Zeit ihres einseitigen und ausschliessenden Vorwiegens von einem auflösenden und zerstörenden, die ersteren dagegen von einem rettenden und erhaltenden Einfluss in dem allgemeinen Gange der Weltgeschichte gewesen. Diejenige Function, die in früherer Zeit, bei dem Untergange des Alterthums, von der Religion für das Leben der Menschheit ausgeübt wurde, diese kann gegenwärtig oder in der jetzigen zweiten allgemeinen Periode nur von der Wissenschaft auszuüben erwartet werden. Geht die Bewegung des sogenannten auf blosse Erweiterung der materiellen Cultur und auf steigende Ausbildung des persönlichen Egoismus gerichteten Fortschrittsprinzipes in derselben Weise fort als bisher, so ist die neuere Gesellschaft in einer ähnlichen Weise mit einem endlichen Untergange bedroht als wie ihn der Egoismus der sinnlich-realistischen Kunstbildung des Alterthums für die frühere historische Gesellschaft zur Folge gehabt hatte. Für diese erste Periode der Geschichte kam damals die Rettung und der Anknüpfungspunct zu einer weiteren Fortsetzung des Lebens von Aussen her, in der aus dem Schoosse des jüdischen Volkes hervortretenden vollendeten Religionsanschauung des Christenthums. Für uns aber liegt das analoge Prinzip der Rettung allein in uns selbst und in der ihrer vollendeten prinzipiellen Ausbildung und Reife entgegengehenden Geschichte der Philosophie und Wissenschaft. Daher ist in dieser gegenwärtig der innerste Kern und entscheidende Mittelpunct der ganzen Frage der Weltgeschichte enthalten oder es ist die Frage nach der höchsten Wahrheit der Wissenschaft zugleich diejenige nach der allgemeinen Zukunft und nach dem Prinzipe der geistigen Regeneration und Begründung der menschlichen Cultur überhaupt.

183. Der Widerspruch der wissenschaftlichen und der religiösen Weltansicht.

Die Philosophie Hegels war die letzte grossartige Erscheinung und Anstrengung des philosophischen Idealismus im Leben der deutschen Nation. Aber auch diese Erscheinung bereits hat eigentlich den Keim zu dem jüngeren Realismus und Materialismus in

ihrem Schoosse getragen. Der ganze Idealismus Hegels war eben nur ein wissenschaftlich logischer, nicht aber wie der des Christenthumes ein religiöser und sittlich praktischer. Gegenüber der im Christenthum vertretenen konkret persönlichen Transscendenz wurde hier die abstract logische Immanenz des Geistigen im Wirklichen zur Geltung gebracht. Die Hegelsche Lehre war ihrer letzten Bedeutung nach nichts als ein logischer Pantheismus im Sinne und nach dem Vorgang Spinozas. Zwischen Christenthum und Philosophie daher ist die gegensatzliche Spannung jetzt im Allgemeinen eine nicht weniger grosse als sie zu irgend einer anderen Zeit war. Philosophie und Christenthum oder wissenschaftliche und religiöse Weltanschauung stehen sich auch jetzt noch in einem anscheinend unauflöslichen Verhältniss des Widerspruches gegenüber. Die Lehre des Christenthumes aber ist die nothwendige und einzige Basis des ganzen sittlich-praktischen Idealismus des menschlichen Lebens. Die ganze Voraussetzung dieser Lehre aber ist theils der Begriff eines von der Welt geschiedenen geistig persönlichen Gottes, theils der der persönlichen Freiheit oder sittlichen Autonomie des Menschen selbst. Diese doppelte Grundlage des Christenthums aber steht mit der ganzen neueren Anschauung der Wissenschaft in einem wenn nicht offen bekannten so doch wenigstens unmittelbar gegebenen und an und für sich vorhandenen Widerspruch. Es ist an sich genommen nicht möglich, sich zum Christenthume und zu dem allgemeinen Standpuncte der neueren Wissenschaft zugleich zu bekennen. Die Widersprüche, auf denen unser ganzer geistiger Lebensinhalt beruht, werden immer nur von Wenigen deutlich erkannt; sie in ihrem Bestehen aber anzuerkennen und zur Geltung zu bringen ist die erste Pflicht alles ernsthaften Forschens nach Wahrheit. Zwischen religiöser und wissenschaftlicher Weltanschauung an sich aber besteht ein in den Prinzipien beider Gebiete gegebener unverkennbarer und nicht hinwegzuläugnender Widerspruch. Religiöse und wissenschaftliche Weltansicht sind an sich unverträglich mit einander; die ganze Weltgeschichte aber bietet uns das Schauspiel eines fortwährenden Kampfes oder Conflictes derselben mit einander dar. Mehr und mehr aber wird wie es scheint mit dem Fortschreiten der Wissenschaft die religiöse Weltansicht in ihrer allgemeinen Bedeutung beschränkt und in immer engere Grenzen ihres geistigen Spielraums eingeschlossen. Das ganze Interesse der Wissenschaft ist darauf gerichtet die

Wirklichkeit für den menschlichen Geist zu verwandeln in ein einheitliches und nothwendig gestaltetes System von Gesetzen, Ursachen und Wirkungen. Da wo die Religion zur Erklärung der Welt ein Prinzip der persönlichen Freiheit postulirt, wird von der Wissenschaft überall nur dasjenige einer auf sich selbst beruhenden zwingenden gesetzlichen Nothwendigkeit zur Geltung zu bringen versucht. Den ganzen religiösen Grundbegriff eines persönlichen ausser der Welt stehenden und diese mit eigener Freiheit und Allmacht regierenden Gottes ist die Wissenschaft ihrer Natur nach immer mehr zu eliminiren oder in engere Grenzen einzuschliessen bestrebt. Der Pantheismus ist deswegen an sich das natürliche Glaubensbekenntniss oder die nothwendige Grundlage einer jeden wissenschaftlichen Ansicht von der Welt. Die subjective Kraft oder Function, auf welcher die Wissenschaft beruht, ist allein der Verstand, nicht aber wie bei der Religion die innere Gefühlsanschauung oder der Glaube. Der Pantheismus aber oder die Anschauung von der Welt als einem einzigen grossen durch sich selbst bewegten Mechanismus ist ganz vorzugweise eine Ansicht, die dem Bedürfnisse des reinen oder specifischen Verstandes in der ganzen Auffassung der Dinge entspricht. Theismus und Pantheismus aber oder die religiös gefühlsmässige und die specifisch wissenschaftliche oder verstandesmässige Anschauung von der Welt schliessen sich in einer unbedingten und nicht zu vereinigenden Weise unter einander aus. Unter allen wissenschaftlich-speculativen Richtungen sind deswegen an und für sich immer diejenigen die unglücklichsten, haltlosesten und verkehrtesten, welche den zwischen diesen beiden allgemeinen Prinzipien bestehenden Gegensatz zu vermitteln oder eine gewisse Formel der Ausgleichung für den hierin enthaltenen an sich unvereinbaren Widerspruch aufzufinden bestrebt sind. Es giebt aber überhaupt keinen bestimmteren und schärferen Ausdruck des ganzen specifisch-religiösen Grundprinzipes der Weltanschauung, des Theismus, als das Christenthum, ebenso wie es auch auf der anderen Seite für das entgegengesetzte Prinzip des Pantheismus keine vollkommnere und schlagendere Formel giebt als den Spinozismus. Der Gegensatz religiös-christlicher und pantheistisch-spinozistischer Weltanschauung aber ist auch in unserer eigenen Zeit noch fortdauernd lebendig. Das Streben nach der unmöglichen Vereinigung dieses Gegensatzes war ganz insbesondere das Motiv der zweiten Philosophie Schellings gewesen. Alle unsere neuere Historiosophie oder speculativ-philosophische Betrachtung

der Geschichte aber sucht im Allgemeinen die Idee einer gesetzlichen Einheit und Ordnung in der Geschichte zu retten, indem sie sie zugleich mit der Annahme einer Selbstheit oder Geschiedenheit des göttlichen Wesens von der Welt zu vereinigen und auszugleichen strebt. In der Frage nach der Geschichte aber ist jetzt in der That der Boden und der Ausgangspunct für die Begründung einer jeden allgemein geistigen Weltansicht gegeben. Der entscheidende Nerv aller allgemeinen philosophischen Metaphysik liegt nicht mehr in der Naturphilosophie, sondern in der Geschichtsphilosophie. Die Natur überhaupt haben wir uns jetzt schon gewöhnt, als das Reich einer ihr selbst inwohnenden allgemein gesetzlichen Nothwendigkeit zu bezeichnen, während uns ihr gegenüber bisher wenigstens die Sphäre des menschlichen Lebens als diejenige der sittlichen Freiheit oder der geistigen Selbstbestimmung persönlich vernünftiger Einzelwesen gegolten hat. Welches auch der letzte Grund oder das allgemeine Prinzip des Bestehens und der Einrichtung der Natur sein mag, so erscheint sie uns doch im Ganzen als eine nothwendig geordnete Totalität von Gesetzen, für deren Verständniss und Auffassung das wissenschaftliche Prinzip des exacten Verstandes die allein ausreichende und gültige Form ist. In diesem Sinne und Lichte aber ist die Natur dem menschlichen Geiste nicht vom ersten Anfange an erschienen, sondern er hat zuerst und in der ältesten Zeit das von seiner eigenen, der subjectiv-persönlichen Lebenssphäre, entlehnte Prinzip der Freiheit auch auf die Erklärung der Erscheinungen der ihm gegenüberstehenden an und für sich hiervon verschiedenen Sphäre der Natur oder der sinnlichen Objectivität überzutragen versucht. Das Bezeichnende des Standpunctes der Mythologie, von welchem alle Bewegung des philosophischen oder wissenschaftlichen Denkens ihren ersten Ausgang nahm, war dieses, dass hier das Prinzip der subjectiven Freiheit oder der selbstständigen Kraft und Willensbefähigung persönlich-vernünftiger Einzelwesen auf das ganze Gebiet der äusseren Natur übertragen und eben in ihm eine Antwort auf die Frage nach den Erscheinungen von dieser gefunden worden war. Der Mensch kannte hier zunächst nur sich selbst und sein eigenes specifisches Lebensprinzip, die Freiheit, und er machte daher auch allein von diesem einen Gebrauch, um sich die ihm gegenüberstehende Sphäre der Natur oder der sinnlichen Objectivität, d. i. das sich für uns so darstellende Reich der gesetzlichen Noth-

wendigkeit zu erklären. Durch den Fortschritt der Philosophie und der Naturwissenschaft aber ist allmählig dieses Prinzip der Freiheit aus dem Reiche der Natur eliminirt und an dessen Stelle dasjenige der gesetzlichen Nothwendigkeit zur Geltung und Anerkennung gebracht worden. Daher ist bis jetzt auch die natürliche Welt mit dem technischen Ausdrucke des Reiches der Nothwendigkeit, die menschliche aber mit dem des Reiches der Freiheit bezeichnet worden. In der neuesten Zeit aber, in Folge der gegenwärtig herrschenden philosophischen und allgemein wissenschaftlichen Anschauung von der Geschichte hat sich nun auch das früherhin sogenannte Reich der Freiheit in ein solches der gesetzlichen Nothwendigkeit für unsere Vorstellung umzuwandeln begonnen oder es ist jetzt umgekehrt als dort, am ersten Anfange aller Geschichte des menschlichen Denkens, das Prinzip oder die specifische Differenz des Naturlebens, die organisch-gesetzliche Nothwendigkeit, auf die Erklärung des Inhaltes und der Erscheinungen der früherhin sogenannten Sphäre der Freiheit oder des vernünftig menschlichen Lebens angewandt und übertragen worden. So wie zuerst die Natur, so ist weiterhin auch die Geschichte oder der Inbegriff der menschlich-vernünftigen Lebenserscheinungen für den Standpunct und die Auffassung des eigentlich wissenschaftlichen Denkens durch die Substitution des Begriffes einer allgemein gesetzlichen Ordnung und Nothwendigkeit eingenommen und erobert worden. Erschien zuerst auch die Natur im Lichte eines Reiches der Freiheit, vermöge der in ihr angenommenen mit eigener Selbstbestimmung waltenden göttlichen Mächte, so erscheint jetzt umgekehrt die Geschichte oder das menschliche Leben als ein Reich der Nothwendigkeit oder der sie in allen ihren Verhältnissen beherrschenden und durchdringenden allgemein gesetzlichen Einheit und Ordnung. Die naturwissenschaftliche Analogie ist jetzt für uns maassgebend und entscheidend geworden in Bezug auf die Erkenntniss des ganzen Gebietes der Geschichte oder des menschlichen Lebens. Insofern also hat sich jetzt die ganze menschliche Weltauffassung um sich selbst gedreht als dieselbe zu Anfang von dem allgemeinen Prinzipe der Freiheit, jetzt aber von dem der gesetzlichen Nothwendigkeit geleitet und beherrscht wird. Liegt es aber an und für sich im Wesen der Religion, den Grund aller Erscheinungen zurückzuführen auf das freie persönliche Walten eines selbstständigen Prinzipes der Gottheit, so ist durch das weitere Fortschreiten der

Philosophie und der Wissenschaft der ganze Spielraum eines solchen freien göttlichen Waltens anscheinend immer weiter beschränkt und eingeengt worden, so dass jetzt überhaupt die wissenschaftliche Auffassung von der Welt als einer einzigen durch ein eigenes ihr innewohnendes Gesetz bestimmten organisch-nothwendigen Totalität durchaus an die Stelle der früheren religiösen alles Einzelne in ihr auf ein unmittelbares Walten der Gottheit zurückführenden Auffassung getreten ist. Die allgemeine Formel dieser wissenschaftlichen Weltansicht aber ist zunächst noch keine andere als der Pantheismus; der neuere wissenschaftlich-philosophische Idealismus, indem er überall das Geistige und Organisch-Gesetzliche innerhalb der Welt zu begreifen bestrebt gewesen ist, hat zunächst und anscheinend zu einer Aufhebung und Zerstörung des ganzen unmittelbar praktischen und sittlich-religiösen Idealismus des Lebens, welcher durchaus auf der doppelten Voraussetzung eines selbstständigen Waltens der Gottheit und der eigenen persönlichen Freiheit des Menschen beruht, hingeführt. Die Wissenschaft als ein Gebiet des rein theoretischen und objectiv verstandesmässigen Erkennens verwandelt uns die Welt und das Leben in einen einzigen grossen nothwendig verketteten Mechanismus; diese ganze Auffassung aber ist wesentlich eine solche, wie sie im Geiste des Handwerkes oder der in der jetzigen Zeit überhaupt vorwaltenden mechanischen Bestrebungsweisen mit allen ihren den sittlich-religiösen Idealismus des Menschen bedrohenden Consequenzen liegt. Die Wissenschaft auf dem allgemeinen Standpunct, auf dem sie sich gegenwärtig befindet, ist ein natürlicher Feind dieses letzteren Prinzipes. In der Schrift: Das Verhältniss der Philosophie zur Religion und zu den höchsten Fragen des Wissens ist dieser ganze Punct monographisch von mir erörtert worden. Es bedarf daher überhaupt einer solchen Formulirung des ganzen Prinzipes des theoretisch-wissenschaftlichen oder auf die Erkenntniss der geistigen Einheit und gesetzlichen Ordnung in der Welt gerichteten Idealismus, wie sie dem Prinzipe des von der Religion vertretenen sittlich-praktischen Idealismus des menschlichen Lebens nicht nur nicht widerspricht, sondern im Gegentheile dasselbe als eine nothwendige Ergänzung neben sich fordert und aus sich bedingt.

184. Die sittliche Freiheit des Menschen und das Gesetz der Geschichte.

Die menschliche Freiheit hat für uns an und für sich die Gestalt einer gegebenen und nicht zu bestreitenden Thatsache. Dieselbe wird für mich dadurch festgestellt, dass ich in jedem einzelnen gegebenen Falle das Eine zu thun, das Andere aber zu lassen vermag. Der ganze Begriff der menschlichen Freiheit ist von mir erörtert worden in der Schrift: Die Theorie des Denkvermögens so wie in den Prolegomena zur Philosophie der Geschichte. Unser ganzes wirkliches menschliches Leben und Handeln aber stellt sich für uns überhaupt von einer doppelten vollständig verschiedenen Seite der Betrachtung dar. Denn auf der einen Seite können wir in dem was wir sind und thun ein nothwendiges Product eines gegebenen Complexes von Bedingungen und Umständen, auf der anderen aber eine ursprüngliche und unabhängige That unserer eigenen Vernunft und Freiheit erblicken. Den ersteren Gesichtspunct aber legen wir bei jeder wissenschaftlich-theoretischen, den letzteren dagegen bei jeder sittlich-praktischen Betrachtung des Lebens zum Grunde. In der Wirklichkeit der Anwendung aber stossen und durchkreuzen sich beide Betrachtungsweisen häufig mit einander. Das menschliche Leben wie es thatsächlich ist bietet uns das Bild eines inneren Widerspruches dar, indem wir keinen bestimmten und reinen Standpunct seiner Auffassung einzunehmen und festzuhalten vermögen. Legen wir für die praktische Lebensauffassung den Begriff der Freiheit zum Grunde, so verwandelt sich dasjenige, was uns hier die Freiheit heisst, für die theoretische Weltbetrachtung sehr häufig in eine Nothwendigkeit. Das persönliche Ich in uns sehen wir in dem ersteren Sinne an als den Grund und Träger aller unserer Handlungen. Dieses persönliche Ich selbst aber ist doch immer nur der Punct, in welchem eine Menge der verschiedenartigsten in rein empirischen Verhältnissen und Bedingungen wurzelnden Motive zusammenlaufen. Unsere ganze sittliche Lebensauffassung beruht an sich auf einer rein idealen Anschauung vom Menschen selbst, indem wir uns denselben so vorstellen, wie er eigentlich und an und für sich genommen oder seiner wahren Aufgabe und Bestimmung zufolge sein soll. Die christliche Religion aber bietet uns in der Person ihres Urhebers

ein absolutes sittliches Ideal, welches uns als allgemeiner und höchster Maasstab für die Beurtheilung alles anderen moralischen Werthes gilt. Von diesem Ideale an sich aber müssen wir sagen, dass es thatsächlich nie vollkommen von uns erreicht werden kann. Alle Ideale sind überhaupt nur dazu da, um uns an ihnen zu bilden und durch sie zu reinigen, während eine vollständige Uebereinstimmung mit ihnen etwas an und für sich Unmögliches ist. Jedes Ideal ist als solches überhaupt nur einmal vorhanden; die ganze Stellung und Lebensaufgabe des Stifters der christlichen Religion aber war durch seine Eigenschaft als des höchsten sittlichen Ideales der Menschheit bedingt. Diese Aufgabe aber ist für jeden Einzelnen unter uns eine andere und eben hiernach modificirt sich auch der Maassstab für die Beurtheilung des ganzen sittlichen Werthes des einzelnen Menschen im wirklichen Leben. Hierbei aber ist es überhaupt ein unrichtiger Standpunct, das Sittliche im Menschen nur als eine einzelne Seite oder Abtheilung seines übrigen persönlichen Wesens im Ganzen zu betrachten. Der Begriff eines sittlichen Lebens kann hier überhaupt in einem niederen und einem höheren oder einem äusserlich objectiven und einem innerlich subjectiven Sinne des Wortes gefasst werden. Das Sittengesetz als solches wird gemeinhin von uns angesehen als eine Grenze oder Schranke des Prinzipes unserer persönlichen Freiheit oder der in unserer ganzen individuellen geistig sinnlichen Natur unmittelbar wurzelnden Triebe, Instincte und Neigungen. Das Sittengesetz hat zu seinem Inhalt an und für sich ein gegebenes oder ausser mir liegendes Sollen, welchem in mir selbst ein hiervon verschiedener Inhalt des eigenen natürlichen Wünschens oder Begehrens gegenübersteht. Das wirkliche Leben des Menschen hat an und für sich die Natur eines Kampfes dieser beiden verschiedenen Elemente oder Prinzipien, des sittlichen und des natürlichen, mit einander. Dieses letztere erscheint daher vom sittlichen Standpuncte aus auch leicht als das an und für sich genommen Böse, Feindliche, Negative oder Falsche. Der specifisch-sittliche Standpunct des Lebens ist an und für sich genommen immer ein solcher, welcher eine bestimmte Ueberwindung der empirisch gegebenen oder individuell-sinnlichen Natur des Menschen zur Voraussetzung hat. Der Mensch wird des Charakters eines sittlichen Wesens theilhaft nur durch eine Ueberwindung seiner empirisch gegebenen sinnlichen Natur oder Individualität. Wir sind sittlich, indem wir aufhören natürlich zu sein oder wir lassen uns

in dem ersteren Falle bestimmen durch das Gebot eines absoluten sittlichen Ideales, während wir in dem letzteren nur von den unmittelbar gegebenen Regungen und Instincten unserer sinnlichen Natur abhängig sind. Das Sittliche und Natürliche in uns stehen also insofern zunächst in dem Verhältnisse eines unbedingten und ausschliessenden Widerspruches unter einander. Diese ganze Auffassung des Wesens der Sittlichkeit aber ist noch nicht eine solche, wie sie dem wahren und echten wissenschaftlichen Begriffe derselben entspricht. Das sittliche Problem als solches gehört mit zu den tiefsten und schwierigsten Fragen der Philosophie. Die Erörterung dieses Problemes bildet die Aufgabe eines der wichtigsten systematischen Theile der letzteren, der Ethik. Bildet aber der menschliche Freiheitsbegriff die allgemeine Grundlage und Voraussetzung des ganzen wissenschaftlichen Standpunctes und Prinzipes der Ethik, so ist mit der Infragestellung dieses Begriffes durch die neuere Ansicht von der Geschichte an und für sich auch die Wissenschaft der Ethik in ihrem letzten geistigen Fundamente bedroht. Das sittliche Prinzip selbst hat im Laufe der Geschichte immer einen anderen tieferen und reicheren Inhalt gewonnen. Die sittlichen Ideale früherer Zeit sind nicht mehr diejenigen, die vom Standpuncte des Inhaltes und der Anschauung des gegenwärtigen Lebens aus als ausreichend anerkannt werden können. Auch hier ist es unstatthaft, an der blossen traditionellen Romantik früherer hinter uns liegender Zeitalter festhalten zu wollen. Die wahre Sittlichkeit wird nie eine Schranke für die freie Entfaltung der in unserer empirischen Natur oder Individualität liegenden Anlagen und Kräfte sein dürfen. Das ganze Gebiet der sittlichen Fragen wird gerade jetzt vielfach beherrscht von leerer äusserer Observanz und gedankenloser oder unklarer Phrase. Auch hier aber ist eine geläuterte Anschauung von der Geschichte der einzige richtige Führer zum Wahren. Dem Wesen nach ist die Geschichte eine fortwährende Erziehung oder Erhebung des Menschengeschlechtes auf immer höhere Stufen der Vollkommenheit des sittlichen Lebens. Erst durch die Geschichte empfängt das sittliche Princip und Streben im Menschen successiv einen immer tieferen und reicheren Inhalt. Die Menschheit im Ganzen hat durch den weiteren Fortschritt der Geschichte nicht nur nicht aufgehört sittlich zu sein, sondern sie ist eben erst hierdurch immer mehr zur wahren und eigentlichen Sittlichkeit hingeführt worden. Alle sonstigen Erweiterungen und Verbesserungen

des menschlichen Lebens sind ihrer letzten Bedeutung nach nicht etwas dem sittlichen Prinzip Feindliches, sondern es wird durch sie dieses letztere selbst immer weiter entwickelt und in seinem allgemeinen Werthe gehoben. Die in jedem Augenblicke gegebene conventionelle oder empirische Grenze des Sittlichen wird allerdings fortwährend durchbrochen, mit einem anderen Inhalte erfüllt und sonstwie modificirt; hierdurch aber erleidet das sittliche Prinzip selbst nicht nur keine Beeinträchtigung, sondern es ist eben erst hierdurch dass sich dasselbe in sich selbst entwickelt oder zu seiner wahren und eigentlichen Bedeutung für das menschliche Leben erhebt. Der Mensch ist nicht wahrhaft sittlich, so lange er sich mit dem Prinzipe der Sittlichkeit durch die Einhaltung irgend einer bestimmten gegebenen sein natürliches Wollen und Handeln einschliessenden Grenze abgefunden zu haben glaubt oder so lange das sittliche Element überhaupt nur einen einzelnen Theil und eine bestimmte abgesonderte Seite seines ganzen sonstigen menschlichen Wesens ausmacht. Die wahre Sittlichkeit ist im Menschen erst dann vorhanden, wenn jeder Gegensatz und feindliche Widerspruch zwischen dem absoluten sittlichen Ideal und seiner empirischen individuellen Natur aufgehoben und ausgeglichen ist oder wenn sich die Totalität seines persönlichen Wesens zu einer konkreten Modification oder einem speciellen Artbegriffe jenes ersteren innerhalb eines bestimmten Rahmens oder Complexes empirischer Verhältnisse entwickelt hat. Dieses Ziel aber kann allerdings nicht erreicht werden ohne einen inneren Kampf des Menschen mit sich selbst und es besteht das Wesen der Sittlichkeit überhaupt in einem fortwährenden Kampfe oder einem Prozesse der Läuterung dieses doppelten Elementes, des idealen und des natürlichen durch einander. Die Geschichte selbst aber führt uns theils zu einer immer höheren Sittlichkeit theils zu einem vollkommneren Gebrauch und Inhalt unserer Freiheit hin. Der ganze Widerspruch zwischen der persönlichen Freiheit und der Ordnung in der Geschichte ist nur ein solcher im Begriffe und nicht in der Wirklichkeit. Die wahre Freiheit des Menschen ist überall erst die, welche aus der Geschichte hervorgeht oder zu der er durch diese die Bedingungen und den Inhalt empfängt. Das Prinzip der menschlichen Freiheit ist selbst der Maassstab, nach welchem das Fortschreiten und die ganze Ordnung der Geschichte gemessen werden muss. Der natürliche Mensch als solcher ist überall nur in geringerem Grade frei als der gebildete oder

cultivirte Mensch in der Geschichte. Der historische Determinismus im Sinne Hegels ist allerdings eine blinde und widerstandslose Macht gegenüber der Selbstheit des einzelnen Individuums. Nur in diesem letzteren selbst aber und seiner Erziehung zum immer reicheren Gebrauche seiner sittlichen Freiheit ruht der wahre Endzweck der Geschichte. Probleme und Fragen treten uns allerdings ausserdem in dieser in Menge entgegen; ihre Einrichtung als solche aber enthält keinen allgemein logischen oder speculativen Widerspruch in sich, indem eben dasjenige, was an und für sich genommen das Gegentheil aller gesetzlichen Ordnung in derselben ist, die persönliche Freiheit mit ihrem unendlichen sittlichen Inhalt, vielmehr in der Eigenschaft des immanenten Endzweckes oder Resultates als das ordnende Prinzip oder der geistige Schlüssel für das Begreifen jener ersteren erscheint.

185. Der Idealismus als nothwendiger Grundcharakter der Philosophie.

Alle neuere Philosophie von Kant an hat in der Frage nach dem Verhältniss der menschlichen Subjectivität zur natürlichen Objectivität ihren entscheidenden Mittelpunct gehabt. Die Naturwissenschaft als solche ist jetzt nicht mehr das für die allgemeine Weltansicht des Menschen wichtigste und Ausschlag gebendste Gebiet alles Wissens. Deswegen ist es falsch, von irgend welchem möglichen ferneren Fortschritt der Naturwissenschaft noch eine wirkliche Erweiterung unseres Wissens von der Welt im Ganzen erwarten zu wollen. Weder die metaphysische noch die anthropologische Hauptfrage der Philosophie oder weder das Problem der Gottheit noch das der menschlichen Seele wird durch alle Naturwissenschaft seiner wirklichen Lösung um einen Schritt näher geführt. Die ganzen wenn auch noch so wichtigen Fortschritte der Naturwissenschaft in der neueren Zeit sind nicht dasjenige, was das eigentlich Entscheidende und Specifische in dem allgemeinen wissenschaftlichen Charakter der gegenwärtigen Epoche bildet. Der Geist des Menschen in allen seinen einzelnen Erscheinungen hat erst jetzt angefangen, in einer wahrhaft und eigentlich wissenschaftlichen Weise bearbeitet zu werden. Erst in dieser neuesten Epoche ist die Wissenschaft des Geistes oder die Geschichte der

von der Natur als die andere allgemeine und in sich geschlossene Hauptabtheilung alles Wissens an die Seite getreten. Alle Abstractionen der neueren Philosophie aber über die Natur des menschlichen Geistes und sein Verhältniss zur äusseren Welt sind an und für sich nichts als hohle und luftige Hypothesen, welche jedes festen und gesicherten wissenschaftlichen Fundamentes entbehren. Die ganze Phrase von der Identität des menschlichen Geistes mit dem ansichseienden Wesen der Aussenwelt kann höchstens den Sinn haben, dass der menschliche Geist im Stande sei, den geistigen Inhalt der Aussenwelt, inwieweit dieser ein ihm zugänglicher ist, zu erkennen oder in die Formen des Begreifens seiner eigenen Vernunft einzuführen. Die Identität zwischen Subject und Object oder zwischen dem menschlichen Geist und der äusseren Welt ist zum Mindesten nicht eine unmittelbare sondern nur eine mittelbare und nicht an und für sich selbst schon eine actuelle, sondern höchstens nur eine potentielle, indem der menschliche Geist den Inhalt dieser äusseren Welt in immer weiterem Umfange zu erkennen oder in sich einzuschliessen vermag. Die Geschichte des menschlichen Geistes ist ein fortwährendes Ringen mit dem Stoffe der äusseren Welt, wodurch dieser allerdings in immer höherem Grade, aber doch nie vollständig von jenem unterworfen oder erkannt wird. Ist aber die Geschichte der Philosophie an und für sich immer der natürliche Mittelpunct der ganzen Geschichte der Wissenschaft, indem eben jene es mit dem innersten Hauptproblem der letzteren, mit der Frage nach dem allgemeinen formalen Verhältnisse des menschlichen Geistes zur Aussenwelt zu thun hat, so wird auch jetzt gerade dieses ganze Verhältniss in einer anderen richtigeren und gemässigteren Weise formulirt werden müssen als es noch zuletzt durch den neueren philosophischen Idealismus der Hegelschen Zeit und Schule geschehen war. Der Standpunct Hegels ist derjenige, der jetzt die nächste historische Voraussetzung und Grundlage für eine neue und vollkommenere Formulirung des ganzen wissenschaftlichen Begriffes der Philosophie zu bilden hat. Dieser Standpunct ist jetzt bereits überschritten, indem er allgemeinhin als ein unzureichender und einseitig überspannter anerkannt worden ist. Nichtsdestoweniger ist er überhaupt der einzige, mit dem gegenwärtig eine wissenschaftliche Auseinandersetzung über die Weiterbildung des Prinzipes der Philosophie im Ganzen erfolgen kann. Durch ihn wenig-

stens wird immerhin das für den wissenschaftlichen Begriff der Philosophie im Ganzen in erster Linie wesentliche und specifische Moment des geistig-logischen Idealismus in der einfachsten, bestimmtesten und grossartigsten Weise vertreten. Es fragt sich allein danach, welches die weitere nächsthöhere, jetzt aufzufindende allgemeine philosophische Wahrheit nach dem Standpunct Hegels sei. Denn der ganze neuere sogenannte wissenschaftliche Realismus, wie er in der Lehre Herbarts seine allgemeine philosophische Vertretung findet, ist in der That nur als ein Abfall von dem wahren und echten Prinzipe alles höheren philosophischen Erkenntnissstrebens zu betrachten. Der logische Idealismus als solcher ist die nothwendige und specifische Grundeigenthümlichkeit aller wahren und echten wissenschaftlichen Philosophie. In aller Zerfahrenheit der wissenschaftlichen und geistigen Richtungen der Gegenwart macht sich immer das Bedürfniss nach einem einfachen, bestimmten und fest in sich geschlossenen Standpunct der philosophischen Weltbetrachtung geltend. Die Philosophie kann nicht entbehrt werden für das Leben, weil sie ihrer Natur nach den innersten geistigen Einigungspunct für alle sonstigen allgemeinen geistigen Gebiete und Interessen des letzteren bildet. Nur als System aber und nicht als blosses vages und desultorisches Denken ist die Philosophie diese ihre Function auszuüben im Stande. Der Idealismus als solcher aber bildet überhaupt den innersten Nerv und das Lebenselement des ganzen Geistes der deutschen Nation. Eben aus diesem Idealismus ist die ganze neuere Bewegungsepoche der Philosophie von Kant an entstanden. Das endliche Schicksal der Philosophie aber ist auf das Engste verflochten mit den ganzen sonstigen Zielen und Interessen der deutschen Nation. Die philosophische Frage ist für uns zugleich eine nationale, nicht weniger als auch die nationale Frage für uns eine tiefere allgemein geistige und historisch-philosophische Bedeutung besitzt. Philosophisch-wissenschaftlicher und politisch-nationaler Idealismus stammen bei uns aus einer und derselben Quelle. Nicht umsonst wird die deutsche Nation häufig ein Volk von Denkern genannt. Mit Unrecht aber haben wir selbst unseren philosophischen Idealismus oft geschmäht und uns tiefer gestellt als andere anscheinend praktische Völker der Erde. Der Maassstab für die Beurtheilung unserer selbst ist eben wegen dieses unseres specifischen Grundzuges, des Idealismus, ein anderer als der, den wir an andere

Völker anzulegen gewohnt sind. Auch dieses aber ist eine falsche und übel verstandene Consequenz der neueren von der Hegelschen Philosophie ausgegangenen und vertretenen Anschauung von der Geschichte, alle Völker unter einen bestimmten gleichmässigen Gesichtspunct der Beurtheilung zu stellen oder dem Principe der Nationalität als solchem eine unbedingte und ausschliessliche Berechtigung im menschlichen Leben zuzugestehen. Mit der Idee der Nationalität ist jüngsthin oft ein ebenso unberechtigter und einseitig überspannter Cultus getrieben worden als mit der der menschlichen Persönlichkeit selbst. Weder die Persönlichkeit noch die Nationalität an sich ist das Berechtigte und Werthvolle, sondern sie wird dieses überall erst dadurch, dass sie einen bestimmten allgemein menschlichen Inhalt in sich umschliesst. Die ganze moderne Nationalitätstheorie geht über die specifischen Unterschiede, welche durch Natur und Geschichte zwischen den einzelnen Völkern der Erde gezogen sind, leichtsinnig hinweg. In gedankenloser Verkennung des eigenthümlichen und tieferen Werthinhaltes der deutschen Nation sind uns daher der Reihe nach Engländer, Franzosen, Italiäner u. s. w. als Muster und vorangeschrittenere Völker auf der Bahn der allgemeinen menschlichen Entwickelung vorgehalten worden. Gerade unsere specifische Lebensdifferenz aber, der Idealismus, ist vielfach von uns selbst geschmäht und als das eigentliche Hemmniss unseres ganzen nationalen Gedeihens hingestellt worden. Allerdings ist gerade dieses Prinzip der letzte Grund unseres bisherigen Zurückbleibens auf dem Gebiete der äusserlich realen und national-politischen Interessen des Lebens gewesen. Zuletzt aber ist auch das Ideale immer das Ausschlag Gebende und Entscheidende für die ganze äussere oder reale Gestaltung des menschlichen Daseins. Der Idealismus selbst aber ist insolange immer etwas Verkehrtes und Falsches als er in blossen hohlen und einseitigen Abstractionen und in unklaren phantastischen Träumereien besteht. Der Idealismus im wahren Sinne des Wortes aber hat zu seiner Basis das Verständniss der eigenen idealen oder geistig gesetzlichen Natur der Wirklichkeit und der Geschichte selbst. In diesem Sinne ist er identisch mit der wahren und vollkommenen, d. h. sich auf die innere geistige Ordnung der Dinge selbst erstreckenden Wissenschaft. Das deutsche Volk aber ist das im specifischen Sinne wissenschaftliche Volk der Erde oder so wie für die Griechen die Richtung

auf die Kunst und für die Juden die auf die Religion, so ist für uns diejenige auf die Wissenschaft das hervortretendste und entscheidendste Moment in der Gestaltung unseres nationalen Lebens. Die vollendete Ausbildung des Prinzipes der Wissenschaft ist die wichtigste uns beschiedene allgemeine culturhistorische Mission. Die Durchführung dieser Mission insbesondere aber ist die Aufgabe der Philosophie. Diese ist als solche nichts Anderes als der Idealismus des logischen Denkprinzipes des menschlichen Geistes. Alle Wahrheit der Philosophie aber besteht zuletzt in einer richtigen Formulirung dieses Prinzipes nach seinem Verhältnisse zu dem Inhalte der äusseren Welt. Diese Formulirung war eine einseitige und ungenügende bei Hegel sowohl als bei Herbart. Die wissenschaftliche Weiterführung der Philosophie aber ist bei uns eine allgemeine nationale Frage und Angelegenheit überhaupt. Diese höchste culturhistorische Frage hängt bei uns untrennbar zusammen mit der ganzen nationalen Einheits- und Machtfrage selbst. Der wissenschaftlich philosophische und der national-patriotische Idealismus sind bei uns dem Kerne nach einer und derselbe; es ist in beiden Fällen eine Hauptfrage unseres eigensten inneren Selbst, um welche es sich handelt.

186. Der Idealismus in der Weltgeschichte und die Philosophie.

Als entscheidender Gesichtspunct für die Auffindung der wissenschaftlichen Wahrheit der Philosophie war von uns der der objectiv-pragmatischen Untersuchung des bisherigen historischen Entwickelungsganges derselben an die Spitze gestellt worden. Das Resultat dieser pragmatischen Untersuchung war die Auffindung des Gesetzes der parallelen Uebereinstimmung der Geschichte der neueren Philosophie mit jener des Alterthumes gewesen. Der Standpunct Hegels war seiner allgemeinen pragmatischen Bedeutung nach demjenigen Platos im Alterthum conform. Dieser Standpunct war der des extremen oder specifischen logisch-geistigen Idealismus. Die ganze Ueberspanntheit des Hegelschen Lehrbegriffes ist vollkommen dieselbe als diejenige des Platonischen. In der blossen Begriffsdialektik war für Hegel ebenso alle wahre Wissenschaft enthalten als für Plato. Beide vertraten gleichmässig den Punct

in der Entwickelung des allgemeinen wissenschaftlichen Gesammtbewusstseins ihrer Zeit, wo der innere Gedanke als solcher als die unbedingte und ausreichende Quelle des Wissens erscheint oder wo das äussere Sein als ein durch sich selbst und unmittelbar dem inneren Denken gleichartiges hingestellt wird. Die begrifflich-dialektische Seite ihres Systems ist bei Hegel wie bei Plato die für die allgemeine historische Stellung desselben ausschliesslich entscheidende. Derselbe Schritt, der im Alterthume von Plato zu Aristoteles geschah, ist es, der gegenwärtig auch bei uns zu geschehen hat. Die specifische Differenz aber, welche neben der übrigen Aehnlichkeit ihres Verlaufes die Geschichte der neueren Philosophie von jener des Alterthums unterscheidet, ist oben bereits angedeutet und bezeichnet worden. Aristoteles war im Alterthume ein geistiger Gipfel, von welchem aus die weitere Bewegung der Philosophie damals nur wiederum abwärts und nicht in derselben Richtung fernerhin aufwärts gehen konnte. Das Aristotelische System war überhaupt das höchste und letzte Resultat der ganzen Bildungs- und Culturepoche des Alterthums gewesen. Der ganze Entwickelungsprozess der neuen Zeit aber ist insofern ein anderer als es der des Alterthums war, als jener allein durch sich selbst sich weiter fortzusetzen bestimmt ist, während dieser nur durch das Eintreten gewisser vollkommen neuer und regenerirender Elemente von Aussen her wieder aufgenommen und weiter fortgeführt werden konnte. Die Geschichte des Alterthums war ein blosses in sich abgeschlossenes Vorspiel der mit dem Eintreten des Christenthumes und der germanischen Völker beginnenden und sich von da an in einem ununterbrochenen Zusammenhange weiter fortsetzenden allgemeinen Welt- oder Culturgeschichte des menschlichen Geschlechtes überhaupt. Dieses ist ein Satz, der mit apodiktischer Gewissheit hingestellt und ausgesprochen werden darf. Die Cultur des Alterthumes war sterblich, weil sie eine in geistig-sittlicher, in ethnographischer und in geographischer Beziehung einseitig begrenzte, in sich abgeschlossene und darum im Voraus dem Untergange verfallene war. Sie bildete als eine einleitende erste oder primäre Culturentwickelung des Menschengeschlechtes gleichsam den geistigen Humus, auf dessen Unterlage sich dann die neue und höhere secundäre Culturgestaltung der jetzigen historischen Epoche erhob. Nicht zum zweiten Mal aber kann die Weltgeschichte durch die Einsetzung frischer und unverbrauchter geistiger sowohl als physi-

scher Elemente und Kräfte einen nochmaligen Anfang der allgemeinen menschlichen Lebensentwickelung erneuern. Dem Griechenthume stand damals noch das Judenthum mit dem später aus ihm hervortretenden vollendeten Religionsinhalt zur Seite. Der ganze Schauplatz der alten Geschichte war eine verhältnissmässig eingeschränkte Localität in der Mitte des alten Continentes. Die entscheidenden Volkskräfte selbst hatten nur einen dürftigen und wenig zahlreichen Umfang. Die Weltgeschichte hatte damals noch culturhistorische, ethnographische und geographische Elemente in reicher Menge zur Verfügung, aus denen eine Verjüngung des menschlichen Lebens und eine neue Fortsetzung des zu Ende gegangenen Fadens der Entwickelung hervorgehen konnte. Keine dieser Voraussetzungen aber trifft für die neuere oder gegenwärtige Weltlage ein. Die neuere occidentalische Cultur ist allen anderen in ihrer Basis hiervon unabhängigen Culturelementen der Erde in unbedingter und absoluter Weise überlegen. Es kann nicht angenommen werden, dass etwa aus dem Schoosse der alten chinesischen Cultur so wie damals aus dem des jüdischen Volkes eine neue und ungeahnte geistige Lebenswahrheit an das Tageslicht der allgemeinen Geschichte hervortreten werde. Die ganze gegenwärtige orientalische Cultur ist als solche unrettbar dem Untergange verfallen. Ihr Inhalt ist im Ganzen genommen werthlos für die allgemeine Geschichte: der Orient ist jetzt nicht mehr im Stande, uns etwas wirklich Bedeutendes und Wesentliches für das allgemeine Culturleben zu bieten; eine zweite Erneuerung und Restauration des orientalischen Culturprinzipes, wie sie sich früherhin wenigstens bis zu einem gewissen Puncte an die Religionsform des Islam angeknüpft hatte, ist jetzt unmöglich geworden. Die orientalischen Bevölkerungen werden in einer durchaus unaufhaltsamen Weise in den Kreis der allgemeinen Culturbewegung hereingezogen und sie werden auf Grund ihrer früheren Gesittung in diesem immer eine eigenthümliche Stellung und Function einzunehmen haben. Die Chinesen werden in der jetzt beginnenden Aera vielleicht ähnlich wie bisher die Juden als ein actives und rastlos rühriges nüchtern praktisches und egoistisch verstandesmässiges Lebenselement eine Bedeutung gewinnen, aber sie sind nicht wie diese in ihrer eigenen älteren Geschichte die Träger eines für die ganze übrige Menschheit überhaupt bedeutsamen Culturprinzipes gewesen. Der vollendete Religionsinhalt, welcher damals, im Alterthum, die

geistige Rettung und Regeneration der Menschheit in sich einschloss, dieser war als höchstes Resultat jenes früheren Kampfes zwischen Occident und Orient oder als Product der Aufhebung des Gegensatzes dieser beiden verschiedenen Culturprinzipe von Aussen her aus dem Judenthum auf das gebildete Abendland übergegangen gewesen. Gegenwärtig aber ist nicht mehr der geistige Inhalt der Religion, sondern vielmehr der der Wissenschaft das höchste und umfassendste ordnende, leitende und aufbauende Element des menschlichen Lebens zu werden bestimmt. Die ganzen Probleme des letzteren sind jetzt andere, reichhaltigere und zusammengesetztere geworden als damals, wo es sich um die blosse geistige Rettung der einzelnen individuellen Persönlichkeit selbst nach ihrer abstracten Stellung im Leben handelte. Diese rettende Mission aber ruht jetzt in unserer eigenen Hand, in derjenigen des deutschen als des specifisch zur Ausbildung der Wissenschaft berufenen Volkes der Erde. Der ganze geistige Idealismus der neueren Zeit aber hat von Anfang an im germanischen Volkselement seinen wichtigsten Träger gefunden. Dieses war entschieden neben dem griechischen im Alterthum die höchste und edelste Volkskraft, welche die Geschichte überhaupt für ihre Zwecke zu verwenden hatte. Die antike Cultur wird getragen vom griechischen, die neuere vom germanischen Volkselement. Dieses letztere selbst aber hat in der deutschen Nation immer seinen Mittelpunct und den vollkommensten Ausdruck seines specifischen Lebensprinzipes gehabt. Das deutsche Volk begeht ein Unrecht gegen sich selbst, wenn es sich eine andere Stellung anweist als die des ersten und entscheidendsten Macht- und Culturvolkes der Erde. Diese Stellung, zu der es an und für sich bestimmt ist, wirklich und vollständig einzunehmen, ist jetzt seine weitere Aufgabe und Mission, an deren Erfüllung sich das Eintreten einer durchgreifenden Wendung oder der Beginn einer neuen und höheren geistigen Aera der Weltgeschichte anknüpfen wird. Hat aber die materielle Seite der ganzen modernen Cultur hauptsächlich in den westlicheren europäischen Ländern, in England und Frankreich, ihre Vertretung gefunden, so wird das endliche Eintreten Deutschlands in die ihm gebührende äussere Welt- und Machtstellung auch eine Ueberwindung und Zurückdrängung der einseitig materiellen oder äusserlich-sinnlichen und egoistisch-realistischen Culturinteressen durch das erneute Hervortreten eines tieferen und geläuterten Idealismus

der ganzen menschlichen Lebensgestaltung zur Folge haben müssen. In uns und unserer nationalen Lebensaufgabe ruht gegenwärtig der entscheidende Schwerpunct für den allgemeinen Fortschritt der Weltgeschichte und für die Entscheidung der geistigen Geschicke der Menschheit. Die neuere Cultur setzt sich fort aus sich selbst und nicht wie die alte durch eine Regeneration und Wiederbelebung von Aussen her. Das Christenthum ist die unbedingte und bleibende Basis alles weiteren Fortschrittes in der Geschichte. War aber dieses Culturelement wesentlich erst von den germanischen Völkern in seiner ganzen Bedeutung erfasst und fruchtbringend lebendig gemacht worden, so geht aus demselben Idealismus dieser Volkskraft auch eine weitere Fortbildung und Regeneration des ganzen geistigen Culturprinzipes der neueren Zeit im Gegensatz zu den handwerksmässig realistischen Tendenzen der unmittelbaren Gegenwart hervor. Der Idealismus der Wissenschaft ist es, der jetzt die Stelle des höchsten ordnenden und rettenden Elementes des Lebens einzunehmen berufen ist. Die ganze ideale Seite der Wissenschaft aber wird in erster Linie vertreten durch die Philosophie. Die Frage nach der Wahrheit von dieser also ist die innerste Hauptfrage in allen sonstigen geistigen Zielen und Interessen der Gegenwart.

187. Die Philosophie und ihre Theile.

Die ganze Methode oder die Art und Weise des Denkens der Philosophie ist an sich keine andere als die aller übrigen Wissenschaft sonst. Nichtsdestoweniger ruht der specifische Nerv aller Philosophie wesentlich in der Frage nach ihrer Methode oder nach der durch ihren Begriff geforderten Weise der Handhabung des wissenschaftlichen Denkens. Ja es scheint sogar zuletzt dieser ganze Begriff der Philosophie wesentlich nur ein in formeller nicht aber in materieller Beziehung von dem aller übrigen Wissenschaft verschiedener zu sein. Allerdings besitzt auch die Philosophie in gewissem Sinne einen eigenthümlichen bestimmt abgegrenzten materiellen Stoff und Inhalt für sich. Auch sie zerfällt so wie jede andere grössere Wissenschaft in ein gewisses System einzelner untergeordneter Theile oder Disciplinen. Der Organismus und die Gliederung, auch die Benennung dieser Disciplinen ist allerdings

zum Theil in jedem einzelnen philosophischen System ein verschiedener. Der Schwerpunct jedes einzelnen Systems liegt gemeinhin vorwiegend entweder in dem einen oder dem anderen dieser Theile. Auch giebt es viele philosophische Systeme, welche sich überhaupt nur auf gewisse und selbst blos auf einen einzigen dieser Theile erstrecken. Nichtsdestoweniger giebt es einen bestimmten Organismus oder eine Gliederung des Stoffes des philosophischen Wissens an sich, der in jedem einzelnen System nur in einer mehr oder weniger vollkommenen Weise zur Erscheinung oder Durchführung gelangt. Der wissenschaftliche Stoff der Philosophie aber wird an und für sich gebildet durch den ganzen Complex der allgemeinen Fragen der Welt und des Lebens. Auf jede dieser Fragen aber ist an und für sich immer nur irgend eine bestimmte einfache wissenschaftliche Antwort möglich. Der ganze Stoff der Philosophie also ist überhaupt ein bei Weitem weniger umfangreicher und ausgedehnter als der jeder anderen einzelnen Wissenschaft sonst. Die Philosophie entbehrt an und für sich eines derartigen in sich unendlichen oder reichhaltig konkreten Stoffes des Wissens, wie er eigentlich das Wesen oder die Bedingung einer jeden anderen Wissenschaft bildet. Jeder einzelne Philosoph glaubt gemeinhin, in seinem System den ganzen wissenschaftlichen Stoff der Philosophie genügend festgestellt oder bearbeitet zu haben. Hier ist das Gebiet des wissenschaftlichen Forschens nicht wie überall sonst ein unendliches sondern ein endlich in sich begrenztes oder geschlossenes. Mit der Aufstellung seines Systemes der Weltanschauung ist daher an und für sich die Lebensaufgabe jedes einzelnen Philosophen beendigt. Der Lebensabend der meisten Philosophen hat deswegen auch im Allgemeinen bei Weitem mehr in einer ruhigen Betrachtung ihrer gethanen Arbeit als in einem rastlosen und unverrückten wissenschaftlichen Weiterstreben bestanden. Die meisten Philosophen haben sich identificirt mit ihrem System oder sind in ihrem geistigen Denken über die Grenze desselben nicht hinausgekommen. Allerdings aber ist die Aufstellung eines philosophischen Systems im Ganzen eine Aufgabe, welche die Dauer und den Inhalt eines Menschenlebens reichlich zu erfüllen vermag. Jede originale Gedankenproduction ist eine schwierige und zeitraubende Aufgabe. Wenn aber auch in gewissen Abtheilungen oder Disciplinen des philosophischen Stoffes wie in der Psychologie, der Aesthetik, Ethik u. dgl. ein an und für sich

unendlicher Stoff der wissenschaftlichen Bearbeitung vorliegt, so hat sich doch auch hier die Thätigkeit eines jeden einzelnen wirklich originalen und schöpferischen Philosophen fast immer nur auf die Feststellung der allgemeinen Prinzipien und methodischen Gesichtspuncte dieser Gebiete beschränkt, während dann die genauere Ausführung der letzteren immer nur den Schülern und Nachfolgern desselben überlassen geblieben ist. Ueberall ist es bei der Philosophie nur das allgemeine Prinzip als solches gewesen, welches den eigentlichen Gegenstand und Zielpunct des wissenschaftlichen Interesses gebildet hat. Die Philosophie als solche gilt überhaupt als die Wissenschaft von den höchsten Prinzipien der Dinge und es ist insofern ihr Stoff seiner Natur nach immer ein endlich begrenzter und systematisch geschlossener. Die allgemeine Grenze aber der blossen Form des Systems zu zersprengen und sich zu dem Umfange einer wahren und vollen inhaltreichen Wissenschaft zu erweitern, ist insbesondere in der neuesten Zeit das allgemeine und charakteristische Streben der Philosophie gewesen. Für Hegel namentlich war der Begriff der Philosophie gleichbedeutend mit dem der wahren oder geistigen Wissenschaft. Hier hatte sich die Grenze des philosophischen Stoffes, wenigstens dem Postulate nach erweitert bis zu dem Umfange des allgemein-geistigen oder in reinen Begriffen bestehenden wissenschaftlichen Inhaltes überhaupt. Die Philosophie Hegels war weniger ein System zu nennen als eine andere Form oder Gestalt der Wissenschaft überhaupt. Die Lehrweise Hegels im engeren Sinne aber bestand allein in seinem methodischen Prinzip der dialektischen Entwickelung des Begriffes. Mit dieser Methode als solcher steht und fällt der ganze Hegelsche Begriff von der Wissenschaft. Die Hegelsche Philosophie ist ausschliessend Dialektik d. i. speculativ geistige Entwickelung des allgemeinen Inhaltes der Wissenschaft. Ein bestimmter Satz über die Natur des menschlichen Erkennens ist es, von dem hier die ganze übrige Weltauffassung abhängig ist. Der innerste und vitalste aller Theile der Philosophie aber ist in der That die Dialektik oder die Lehre von der Natur des denkenden Erkennens gewesen. In der Frage nach der Erkenntniss ist überall der Schwerpunct der ganzen wissenschaftlichen Wahrheit enthalten. Im Allgemeinen aber wird von alter Zeit her die Gliederung des philosophischen Stoffes beherrscht durch die Dreitheilung in Logik oder Dialektik, Physik und Ethik.

Als eine andere einfachere Eintheilung hat sich namentlich in der neueren Zeit von Wolff an diejenige in den Gegensatz der theoretischen und der praktischen Philosophie dargestellt. Die Ethik steht als praktische, d. h. sich auf die Normirung des menschlichen Freiheitsideals beziehende Disciplin den beiden anderen Gebieten als den Unterabtheilungen der theoretischen oder einfach descriptiven Hälfte der Philosophie gegenüber. Von diesen beiden letzteren Theilen selbst aber bezieht sich die Logik auf die blosse Form oder Methode des denkenden Erkennens und es steht insofern dieselbe in der Eigenschaft als Formalphilosophie den beiden anderen Disciplinen, der Physik und der Ethik oder der Lehre von der natürlichen und der von der moralischen Welt als den Unterabtheilungen der materialen oder der sich auf den doppelten wirklichen Stoff des Daseins und des Handelns beziehenden Philosophie gegenüber. Die Physik oder Metaphysik aber ist derjenige Theil der Philosophie, welcher sich auf das Gebiet der Objectivität oder der äusseren Welt bezieht, während die beiden anderen Theile, die Logik und die Ethik, an den Erscheinungen der Subjectivität oder der innern Welt, am Denken und am Handeln ihren Inhalt haben und es steht insofern die erstere den beiden letzteren als die objective Hälfte der Philosophie der subjectiven gegenüber. Ueberhaupt aber ist es demnach der dreifache Begriffsgegensatz des Theoretischen und Praktischen, des Materiellen und Formellen, des Subjectiven und des Objectiven, durch welchen das allgemeine Verhältniss dieser drei Theile der Philosophie zu einander bestimmt und beherrscht wird. Das Specifische der Logik besteht in dem Momente des Formellen, das der Ethik in dem des Praktischen, das der Physik in dem des Objectiven, in welchem eine jede von ihnen den beiden anderen Theilen der Philosophie gegenübertritt. War aber von Anfang an und insbesondere für die Anschauung des Alterthumes in diesen drei Haupttheilen die allgemeine Summe des philosophischen Wissensstoffes enthalten gewesen, so sind in der neueren Zeit insbesondere noch zwei fernere im engeren oder eigentlichen Sinne philosophische Disciplinen hervorgetreten, einmal die Psychologie, andererseits die Aesthetik, von denen die erstere im Alterthum als eine blosse Unterabtheilung der Physik erschien, während die letztere hier überhaupt noch keine tiefere wissenschaftliche Bearbeitung gefunden hatte. In diesen fünf Disciplinen ist gegenwärtig die Summe alles eigentlich philosopischen

Wissensstoffes enthalten. Sie alle aber bilden ein in sich untrennbar verbundenes Ganzes, obgleich die Auffassung ihres Verhältnisses unter einander und der ganzen hieraus hervorgehenden Gliederung der Philosophie in den einzelnen Systemen eine mannigfach verschiedene ist. Ein Hauptpunct aller wissenschaftlichen Wahrheit der Philosophie aber beruht eben in der richtigen Feststellung oder Disposition des Verhältnisses dieser ihrer einzelnen Theile. Die ganzen Bedingungen und Prinzipien eines jedes derselben sind in gewisser Weise immer eigenthümlich und verschieden. Als eine sechste Hauptdisciplin der Philosophie aber wird ferner immer angesehen werden müssen diejenige der Geschichte derselben und es ist gegenwärtig überhaupt der Gegensatz der historischen oder empirisch erkennenden und der systematischen oder geistig selbstthätigen Stellung zur Philosophie, welcher den ganzen Umfang des sich auf sie beziehenden und nach ihr benennenden wissenschaftlichen Thätigkeitsgebietes beherrscht. Die Geschichte der Philosophie ist der eine, das System derselben ist der andere Haupttheil, in welche beide alle wissenschaftlich philosophische Thätigkeit in dem Lichte unserer Auffassung zerfällt. Die Wahrheit dieser beiden Theile selbst aber beruht eben nur in dem richtigen Verhältnisse oder der untrennbaren Verbindung derselben mit einander. Der letzte Zweck aller Geschichte der Philosophie besteht nur in der einleitenden Begründung der systematischen Philosophie selbst. Ihre Darstellung würde daher für uns eine unvollständige sein, wenn sich dieselbe nicht zugleich auf die prinzipielle Angabe des aus ihr hervorgehenden Resultates erstreckte. Der entscheidende Schwerpunct der wissenschaftlichen Wahrheit der Philosophie ruht für uns in der Geschichte derselben, insofern aus dieser zunächst die Angabe derjenigen Stelle oder Aufgabe hervorzugehen hat, welche von jener weiterhin eingenommen oder gelöst werden soll. Ausser dem Complex der den wissenschaftlichen Stoff der systematischen Philosophie im engeren oder eigentlichen Sinne ausmachenden Disciplinen aber gehört zu demselben noch eine fernere Anzahl weiterer ihrem Stoffe nach an und für sich empirischer und nur ihrer methodischen Form nach philosophischer Wissenschaften, insbesondere die Naturphilosophie, Religionsphilosophie, Rechtsphilosophie, Geschichtsphilosophie und Sprachphilosophie nebst deren einzelnen Zweigen und Unterabtheilungen hinzu, die sämmtlich für die Vollendung jenes Begriffes nicht entbehrt

werden können und durch welche namentlich der Zusammenhang der Philosophie mit dem ganzen weiteren Umfange des menschlichen Wissens und Lebens bedingt und hergestellt wird.

188. Das logische Denkprinzip und die Sprache.

Unter allen Theilen der Philosophie ist an und für sich der für sie selbst am Meisten specifische und für ihre ganze äussere Stellung wichtigste die Theorie des Denkens oder die Logik. Der ganze allgemeine Werth der Philosophie beruht wie es scheint in erster Linie auf dieser ihrer Function der Vertretung des wissenschaftlichen Denkprinzipes. Die Logik im gewöhnlichen Sinne des Wortes ferner gilt als der einzige unbestreitbar gewisse oder seinem Inhalte nach schlechthin feststehende Theil der Philosophie. Die ganze äussere traditionelle Observanz und Anerkennung der Philosophie gründet sich vornehmlich darauf, dass sie in der Logik die ordnende Einheit oder die höchste gesetzgebende Macht alles übrigen Wissens in sich umschliesst. Die Kenntniss der Logik wird gemeinhin noch als die erste Bedingung des Eintrittes in die Wissenschaft und der geordneten Betreibung derselben angesehen. Die Logik ist an und für sich das Festeste und Gewisseste was es überhaupt in der Wissenschaft giebt, indem aller andere Inhalt des Erkennens erst durch die Uebereinstimmung mit derselben eine allgemeine und zwingende wissenschaftliche Geltung gewinnt. Die Logik allein bildet eine Ausnahme von dem sonstigen schwankenden Wechsel der Systeme und Meinungen in der Philosophie. Sie ist der einzige unbedingt feststehende Kern in der fortwährenden Erneuerung des philosophischen Denkens in der Geschichte. Die Logik an sich selbst aber hat das Eigenthümliche, dass sie in ihrem allgemeinen Prinzip als solchem überall nur einmal aufgefunden uud festgestellt werden konnte, während sie ausserdem einer weiteren Fortbildung und Umwandlung dieses Prinzipes nicht unterliegt oder der ganze Begriff einer geschichtlichen Weiterentwickelung auf sie keine Anwendung leidet. Die Logik als solche genommen hat keine Geschichte, indem ihr Inhalt, das Denkgesetz, an und für sich durchaus keiner Umwandlung oder Modification fähig ist. Es ist darum eigentlich auch ein angenommener und feststehender Satz, dass an der Logik als solcher nichts weiter geändert werden könne,

indem alle wissenschaftlichen Umwandlungen derselben sich immer nur auf einzelne geringfügige Nebensachen ihrer Behandlung erstreckt haben. In der ganzen Geschichte der neueren Philosophie aber hat allein Hegel ein vollkommen neues wissenschaftliches Denkprinzip aufzustellen versucht. Erst seitdem ist auch unter uns der Gegensatz einer doppelten Art oder Gestalt der Logik, der sogenannten gemeinen, subjectiv-formalen oder exacten und der höheren, objectiv-materialen oder speculativen hervorgetreten und zur Anerkennung gelangt. Die ganze logische Frage selbst aber ist namentlich durch Hegel wiederum von Neuem angeregt oder gestellt worden. Auch Hegel aber hat die gemeine oder formale Logik nicht als solche und dem Prinzipe nach angegriffen, sondern dieselbe nur als ungenügend für den Gebrauch der höheren oder geistig gedankenmässigen Wissenschaft bezeichnet. Es handelt sich also bei jener Frage überhaupt nicht um einen Umsturz, sondern höchstens um eine eventuelle Verbesserung und vollkommnere Ergänzung des Prinzipes jener gemeinen oder Aristotelischen Logik. Der reine Begriff der Logik aber bezeichnet im höheren Sinne des Wortes das ganze Gebiet der geistigen Erkenntnissfragen der Philosophie überhaupt. In dieser Eigenschaft aber ist dieselbe zugleich der Mittelpunct und das wichtigste Feld der ganzen neueren philosophischen Speculation. Diese war in ihrer letzten Tendenz immer auf die Auffindung einer neuen und höheren Methode der denkenden Erkenntniss des menschlichen Geistes gerichtet. Nicht das ontologisch-metaphysische, sondern überall nur das subjectiv-psychologische Moment ist das eigentlich entscheidende bei der geschichtlichen Weiterentwickelung der Philosophie gewesen. Die allgemeine Wahrheit des Kantischen Standpunctes gründete sich darauf, dass die Untersuchung des subjectiven Erkenntnissvermögens der Anwendung desselben auf den äusseren Stoff des Seins vorauszugehen habe. Im Gegensatz zu dem späteren idealistisch-speculativen Dogmaticismus in der Frage des Erkennens wird in gewissem Sinne wiederum auf diesen älteren Standpunct zurückgegangen werden müssen. In der That ist die Lehre Kants immer die einzige sichere Basis des ganzen jüngeren Weiterstrebens der Philosophie. Kant war ebenso als Sokrates im Alterthume der unbedingte Anfang einer höheren Weiterbildung der Philosophie. Auch hier aber war das System des Aristoteles die letzte und höchste Consequenz aus der Wahrheit des kritischen Standpunctes des Sokrates gewesen. Dem reinen oder specifischen

Idealismus Platos trat in der Lehre des Aristoteles das gemässigtere und eine allgemeine wissenschaftliche Wahrheit in sich enthaltende Prinzip des Idealrealismus gegenüber. In einer entsprechenden Weise aber wird auch der neuere objectiv-logische Idealismus Hegels einer Ermässigung und Rectification bis zu dem Begriffe einer wahren und geordneten geistigen Wissenschaft bedürfen. Auch hier hat der Standpunct des Idealrealismus an die Stelle des einseitigen, reinen oder specifischen Idealismus zu treten. Dieser Standpunct allein ist es, der die höhere Vereinigung des Gegensatzes der beiden in den Systemen Hegels und Herbarts vertretenen Richtungen der gegenwärtigen Philosophie, des einseitigen oder specifischen Idealismus und Realismus in sich enthält. Das Abstracte und Unfruchtbare dieser beiden Richtungen lässt sie gleichmässig ausserhalb der Grenze der wahren und echten geistigen Wissenschaft treten. Im ganzen Begriffe der wahrhaften Wissenschaft aber sind das ideale und das reale Moment unlösbar an einander gebunden. Alle Wissenschaft ist an sich die Erkenntniss des Wirklichen inwiefern dieses ein dem inneren Gedanken gleichartiges oder dem Gesetz desselben entsprechendes ist. Die Gedankenmässigkeit des Wirklichen ist daher überhaupt die erste Voraussetzung, auf der alle Wissenschaft beruht. Alle Wissenschaft ist an und für sich nichts als eine Uebertragung des Inhaltes des Wirklichen in die Form des menschlichen Denkens. Dass daher unser Denken an sich oder im Allgemeinen der Wirklichkeit entsprechend und adäquat sei, ist eine einfache und aus sich hinreichend gerechtfertigte Annahme unserer Vernunft. Der Satz von der Gleichartigkeit oder Conformität zwischen Denken und Sein aber bedingt noch keinesweges den einer unmittelbaren und vollkommenen Einstimmigkeit beider aus sich. Das Denken an und für sich genommen ist immer eine Erscheinung oder ein Act unserer eigenen menschlichen Subjectivität, von welcher höchstens nur eventuell und mittelbar eine Uebereinstimmung mit dem Inhalte der äusseren Objectivität behauptet werden kann. Durch Hegel aber wurde ebenso wie durch Plato das Denken als in einer directen oder unmittelbaren Weise mit dem Inhalte der äusseren Objectivität einstimmig hingestellt oder behauptet. Es fehlte auch hier durchaus an einer unbefangenen oder empirischen Untersuchung desselben nach seiner natürlichen Stellung und Beschaffenheit im menschlichen Geiste. Für Hegel wie für Plato schloss die abstracte Begriffsspeculation

in unmittelbarer Weise das Wesen des Wirklichen in sich ein. Plato bestimmte das menschliche Denkvermögen nur nach seinem objectiven Kriterium der Einstimmigkeit mit den Ideen. Das subjective Merkmal desselben, die grammatische Form der Sprache wurde von ihm noch durchaus nicht als solches bestimmt und erkannt. Ganz ebenso aber bezieht sich auch die Lehre Hegels nur auf die reine Abstraction des menschlichen Denkens als solche, inwiefern es der der objectiven Wesenheit analoge Inhalt des menschlichen Seelenlebens ist. Aristoteles aber sah im Alterthum das Denken zuerst an wie es thatsächlich oder in der Wirklichkeit ist. Seine ganzen logischen Untersuchungen waren zugleich mit grammatische, indem ihm eben die Sprache als die untrennbare Form oder Gestalt des Denkens in der Seele erschien. Durch die geordnete Anwendung des Denkens bestreben wir uns das Sein zu erkennen, aber es schliesst nicht immer der blosse logische Gedanke als solcher die Wahrheit des letzteren in sich ein. Auch von Hegel aber wird der ganze untrennbare und wesenhafte Zusammenhang zwischen Denken und Sprache vollständig ignorirt. Diejenigen logischen Kategorieen, die er als Grundwesenheiten des Seins überhaupt hinzustellen versucht, sind zunächst und unmittelbar genommen nichts als Worte der deutschen Sprache, deren Gebrauch und begriffliche Feststellung bei ihm jeder gesicherten empirischen Basis entbehrt. Vom Standpunct jeder anderen Sprache aus würde die metaphysische Wesenheit wahrscheinlich eine etwas verschiedene sein. Das unmittelbar Gegebene an einem jeden Begriff des Denkens ist für uns eben nichts Anderes als das bestimmte Wort einer einzelnen Sprache, welche ihn in sich vertritt. Jede einzelne Sprache ist in der Gesammtheit ihrer Worte eine andere Modification des allgemeinen Begriffssystemes des menschlichen Geistes. Auch sind die ganzen Begriffe des Denkens keinesweges unmittelbar und durch sich selbst im menschlichen Geiste vorhanden gewesen, sondern sie sind erst successiv durch eine Abstraction aus den äusseren Dingen in ihm entstanden. Hierbei ist es an und für sich immer fraglich, inwiefern dieser ganze Prozess der Abstraction ein vollkommen gelungener oder ein solcher sei, der genau die allgemeinen Wesenheiten der äusseren Dinge selbst in sich enthalte. Ueber den ganzen Act und das Entstehungsprinzip des Denkens aber können wir auf dem jetzigen Standpunct der Sprachwissenschaft bei Weitem sicherer und genügender urtheilen als früher. Auch

jetzt also ist es an der Zeit, die Theorie des Denkens auf ihre einzige wahre und gesicherte empirische Grundlage, den Boden der Sprachwissenschaft zu stellen. Das ganze Gebiet der Sprache ist von mir nach seiner allgemeinen wissenschaftlichen Bedeutung theils in der Philosophischen Grammatik, theils in der Schrift: Das Problem der Sprache und seine Entwickelung in der Geschichte, behandelt worden. Die Grundzüge der Lehre vom Denken selbst aber habe ich in der Schrift: Die Theorie des Denkvermögens festzustellen versucht.

189. Die Wissenschaft nach ihrer allgemeinen Gliederung in dem Organismus der Universitäten.

Das Denkgesetz der gemeinen oder formalen Logik ist an sich die nothwendige Grundlage aller sicheren und geordneten wissenschaftlichen Forschung. Dieses Gesetz beruht wesentlich auf der Form und dem Prinzip des Beweises. Nur dasjenige was bewiesen werden kann bildet an sich einen Theil des Inhaltes der Wissenschaft. Mit der Form des Beweises hatte Aristoteles dasjenige Kriterium festgestellt, durch welches sich die Wissenschaft von der blossen Meinung im Sinne Platos unterschied. In dem blossen Prinzip des Beweises aber ist noch keineswegs die alleinige und ausschliessende Form der wissenschaftlichen Wahrheit enthalten. Es giebt allerdings eine gewisse Gattung von Wissenschaften, welche allein auf dieser Form des Beweises beruhen. Dieses sind die sogenannten exacten oder diejenigen, deren ganzer Inhalt ein nach dem strengen Gesetze des Verstandes demonstrirbarer ist. Insbesondere gilt hierbei die Mathematik als der Typus der wahren und echten oder ausschliessend im Verstande beruhenden Wissenschaft. Für jede andere Wissenschaft muss es an und für sich als wünschenswerth erscheinen, ihrem Inhalte denselben Charakter der unbedingt zwingenden Gewissheit zu geben als wie er demjenigen der Mathematik beiwohnt. Ist aber die Wissenschaft überhaupt an und für sich allerdings ein Gebiet der Thätigkeit des reinen und strengen Verstandes, so folgt doch hieraus noch nicht, dass der ganze Inhalt derselben sich in unmittelbarer Weise in dem Gesetze oder der Form des letzteren bewegen müsse. Die ganze Form des Wissens

richtet sich überall nach der Beschaffenheit oder der besonderen Natur ihres Inhaltes. Deswegen ist auch die methodische Form einer jeden Wissenschaft immer eine in gewisser Weise eigenthümliche und verschiedene. Für die Philosophie namentlich ist die ganze Frage nach ihrer Methode oder Form die entscheidende. Eine jede einzelne Wissenschaft aber bezieht sich nicht blos auf eine andere Sphäre oder Abtheilung des Wirklichen, sondern sie ist auch ihrer Form nach eine andere Art oder Gattung des menschlichen Denkens. Die ganze Gliederung der Wissenschaft aber ist an und für sich ein Bild der Gliederung des Inhaltes der Wirklichkeit selbst. Die Wissenschaft in dem System ihrer Theile ist ein Organismus, der zu seinem Inhalte die geistige Erkenntniss des ganzen Umfanges des Gegebenen hat. Dieser Organismus hat in der Verfassung der neueren Universitäten eine feste äussere Gestalt und Vertretung gewonnen. Eine Universität ist an sich eine vollständige Vereinigung aller einzelnen Gebiete des Wissens, indem sie hiermit zugleich die Eigenschaft eines Organes für die wissenschaftliche Bearbeitung oder Gestaltung der sämmtlichen praktischen Zwecke oder Interessen des menschlichen Leben verbindet. Die Basis aber der ganzen Gliederung des Wissens der Universität ist das Verhältniss der vier Facultäten, unter denen eine jede sich auf eine bestimmte Seite des allgemeinen praktischen Lebensinhaltes der menschlichen Gesellschaft bezieht oder derselben als die allgemeine Quelle ihrer geregelten Auffassung und Gestaltung gegenübersteht. Die medicinische Facultät zunächst bezieht sich auf die Seite des physisch-persönlichen Einzellebens des Menschen, deren Wiederherstellung oder Sicherung durch sie erwartet wird. Die juristische Facultät ferner hat ihren Inhalt an dem Formalismus der äusserlich realen Lebensbeziehungen der Einzelnen in der menschlichen Gesellschaft unter einander oder es wird durch sie im Ganzen ebenso die Existenz des Körpers der menschlichen Lebensgesellschaft als einer Einheit sicherzustellen versucht als durch die vorhergehende Facultät diejenige des einzelnen menschlichen Körpers selbst. Dasjenige Gebiet des Lebens aber, auf das sich das Wissen der theologischen Facultät bezieht oder welches die praktische Spitze für die ganze Anwendung dieses letzteren bildet, ist wesentlich dasjenige der rein geistigen Innerlichkeit der Persönlichkeit selbst oder es hat diese Facultät an der Sicherstellung des persönlichen Seelenheiles des Menschen ganz ebenso

ihren Zweck als der der medicinischen in jener des körperlichen Wohles desselben gegeben ist. Die vierte Facultät aber, die sogenannte allgemeine oder philosophische, begreift im Allgemeinen alles dasjenige Wissen in sich, dessen höchste praktische Bestimmung in der Erziehung oder Ausbildung des menschlichen Geistes im Ganzen besteht und welches den materiellen Inhalt des Lebens der menschlichen Gesellschaft als solcher ausmacht. Die beiden ersteren Facultäten aber, die medicinische und die juristische, beziehen sich auf die Seite der äusseren oder realen, die beiden letzteren dagegen, die theologische und die philosophische, auf diejenige der inneren oder idealen Interessen des menschlichen Lebens; näher aber ist hierbei immer die erstgenannte von beiden dem Gebiete des rein persönlichen individuellen Einzellebens, die letztgenannte dagegen dem des weiteren Umfanges des ganzen gesellschaftlichen Daseins überhaupt adäquat und es wird durch diesen doppelten Gesichtspunct der Eintheilung das allgemeine Verhältniss jener vier Facultäten nach ihrer Stellung zum praktischen Leben beherrscht. Es nimmt aber unter denselben die philosophische Facultät insofern eine besondere und ausgezeichnete Stellung ein als für sie das Wissen als solches in einem höheren und reineren Sinne des Wortes eigener Selbstzweck ist, und es steht daher eben dieselbe als die rein wissenschaftliche oder im engeren Sinne theoretische Facultät den drei übrigen als denen der specifisch angewandten oder praktischen Fachwissenschaften gegenüber. Die philosophische Facultät aber ist eben insofern die verbindende Einheit und der nothwendige Mittelpunct des ganzen übrigen wissenschaftlichen Umfanges einer Universität als sie alle diejenigen Gebiete in sich begreift, in denen es sich eben nur um das geistige Erkennen als solches handelt und in denen eben deswegen zugleich die höchsten Quellen und Prinzipien für jenes ganze weitere vorzugsweise auf eine praktische Anwendung gerichtete Reich des Wissens enthalten sind. Die philosophische Facultät bildet deswegen auch die allgemeine Grundlage und Vorstufe für das ganze sonstige wissenschaftliche Studium der Universität und es wird durch sie ganz vorzugsweise der höhere und rein theoretische Charakter der Wissenschaft als eines geistigen Selbstzweckes vertreten. Das ganze Wissen dieser Facultät aber gliedert sich zunächst in die vier Hauptabtheilungen der Naturwissenschaft, der Mathematik, der Geschichte und der Sprachwissenschaft oder Philologie, zu welchen endlich noch

als ein fünftes Gebiet dasjenige der reinen und eigentlichen oder systematischen Philosophie hinzutritt. Das Verhältniss jener vier ersteren Gebiete aber ist im Allgemeinen ein demjenigen der vier Facultäten als der untersten praktischen Hauptabtheilungen des Wissens in analoger Weise entsprechendes. Die beiden ersteren derselben aber, die Naturwissenschaft und die Mathematik, gehören der objectiven, die beiden letzteren dagegen, die Geschichtswissenschaft und die Philologie der subjectiven Seite des Daseins an. In der Naturwissenschaft aber sind zunächst die höheren theoretischen Prinzipien und Quellen des praktischen Gebietes der Medicin enthalten. Der ganze Geist der Mathematik aber als der Wissenschaft von den reinen Formen des objectiven Daseins ist ein demjenigen des praktischen Gebietes der Jurisprudenz, was sich ebenso auf den äusseren Formalismus der realen menschlichen Lebensbeziehungen erstreckt, verwandter. Das Verhältniss der Geschichtswissenschaft und der Philologie aber ist zunächst ein dem der Naturwissenschaft und der Mathematik analoges, indem die erstere von ihnen sich auf den materiellen Stoff oder Inhalt, die letztere aber auf die reine innere geistige Lebensform der Sphäre des menschlichen Bewusstseins, die Sprache, bezieht. Die Wissenschaften von der Natur und der Geschichte haben das Materielle, die der Mathematik und Philologie dagegen das Formelle der beiden Sphären der Objectivität und Subjectivität zum Gegenstand ihrer Bearbeitung. Wird aber durch die Philologie ganz vorzugsweise das der philosophischen Facultät überhaupt eigene Moment der formalen geistigen Bildung oder Erziehung in der Schule vertreten, so steht ebenso die Geschichtswissenschaft als eine Darlegung des allgemeinen ethischen Entwickelungsganges des Menschengeschlechtes mit dem specifischen praktischen Zweck oder der Bestimmung der Theologie in einer nahen Verwandtschaft. Die Philosophie selbst aber als die denkende Erkenntniss der höchsten Prinzipien aller Dinge ist die oberste Spitze des ganzen Organismus der Wissenschaft. Auch in ihr aber mögen zunächst, der Gliederung der vorhergehenden Abstufungen des Wissens entsprechend, vier einzelne Hauptdisciplinen unterschieden werden, die Metaphysik, Logik, Ethik und Aesthetik, während endlich die höchsten und entscheidendsten Probleme aller Philosophie in der Psychologie oder der Lehre vom Innern des Menschen, ihre Erledigung zu finden haben. Das philosophische Gebiet der Metaphysik, das empirisch-theoretische der Naturwissenschaft und das

angewandt praktische der Medicin bilden insofern eine in zusammenhängender Folge verbundene Reihe, indem in dem ersten derselben die allgemeinen Prinzipien, in dem zweiten der eigentliche auf Beobachtung beruhende Wissensinhalt, in dem dritten aber die praktische Anwendung aller Erkenntniss der Natur oder der sinnlichen Objectivität enthalten ist. In einer ähnlichen Weise aber wird auch in der Logik der reine Formalismus des sich an die Objectivität anschliessenden Denkens, in der Ethik das allgemeine Prinzip der menschlichen Sittlichkeit und in der Aesthetik dasjenige der formalen Bildung des menschlichen Geistes vertreten und zur Erscheinung gebracht. Der ganze Organismus des Universitätsstudiums, wie er sich auf historischem Wege entwickelt hat, hat eine bestimmte innere Wahrheit und Berechtigung, indem sich alle seine einzelnen Theile sowohl durch die Besonderheit ihres Inhaltes als auch durch die Eigenthümlichkeit ihres Geistes und ihrer Methode zu einem vollen Gesammtbild des Wesens und Umfanges der Wissenschaft ergänzen.

190. Die Frage nach dem Denkprinzip als Mittelpunct der Philosophie.

Alle Methode des wissenschaftlichen Erkennens ist im Ganzen eine doppelte, die philosophische und die empirische oder die eine auf dem Wege des inneren geistigen Denkens und die andere auf dem der erfahrungsmässigen Beobachtung des sinnlich Gegebenen. Diese beiden Momente sind in der Wirklichkeit allerdings mehr oder weniger immer an einander gebunden. Blos der entscheidende Ausgangspunct ist in dem einen Falle der innere Begriff oder Gedanke, in dem anderen der beobachtende Anschluss an die äussere erfahrungsmässige Natur der Dinge. Von diesen beiden Elementen alles Erkennens, dem Denken und der Beobachtung, ist zu Anfang in der Geschichte das erstere entschieden das wichtigere, früher entwickelte und bedeutungsvollere gewesen als das letztere. Erst aus der Philosophie geht daher im Alterthum zuletzt durch Aristoteles die prinzipielle Begründung der empirischen Wissenschaft hervor. Gegenwärtig aber ist die ganze Möglichkeit und Existenz einer anderen Wissenschaft als der empirischen überhaupt dem

Zweifel unterworfen. Selbst diejenigen Gebiete des Wissens, die im engeren Sinne als zur Philosophie gehörige angesehen werden, unterliegen doch rücksichtlich der Art ihrer Behandlung dem allgemeinen Prinzipe der empirischen oder der von der Beobachtung des Gegebenen ausgehenden Weise des Erkennens. Wir sind gegenwärtig kaum anders wissenschaftlich zu denken im Stande als auf Grundlage und unter Anschluss an die Erfahrung. Ja die ganze Auffassung der Philosophie als eines Gebietes des reinen oder von der Erfahrung vollkommen abgelösten Denkens des menschlichen Geistes ist in gewissem Sinne eine durchaus unhaltbare; ein sogenanntes Denken in reinen Begriffen wie z. B. dasjenige Hegels, hört auf, den Charakter einer eigentlich wissenschaftlichen Geistesthätigkeit zu besitzen. Hegel geht mit den Begriffen des Denkens um gerade als ob dieses an und für sich feststehende objective Realitäten wären. Er spricht vom Sein, vom Werden u. s. w. in Gestalt einer Sache oder eines ansichseienden Werthinhaltes, aus welchem sich nach Analogie der Zahlen durch rein mechanische Ableitung irgend etwas Weiteres entwickeln lässt. Sein ganzes Denken ist ein Rechnen mit reinen Begriffen, für dessen Bewegung er in der Form seines dialektischenProzesses den sicheren Anhalt gefunden zu haben glaubt. Die Analogie des Rechnens aber oder des Umgehens mit Zahlen ist für das Denken in reinen Begriffen deswegen nicht maassgebend, weil diese letzteren nicht so wie jene ersteren einen unbedingt feststehenden oder unzweifelhaften Werthinhalt besitzen oder für uns in sich einschliessen. Das Verhältniss der einen Zahlgrösse zur anderen ist ein aus sich selbst überall feststehendes und gegebenes; ihre Combination unter einander unterliegt deswegen bestimmten durchaus sicheren und jeden Irrthum von sich ausschliessenden Gesetzen. Nicht das Gleiche aber ist der Fall mit den Begriffen des Denkens; hier ist der Werthinhalt immer ein solcher, der erst in mittelbarer Weise wissenschaftlich aufgefunden und festgestellt werden muss. Wir verbinden bei dem Gebrauch eines Begriffes mit demselben allerdings immer einen bestimmten und gleichmässigen Sinn; auch er vertritt ebenso wie die Zahl an und für sich immer einen bestimmten objectiven Werthinhalt oder ein gewisses ansichseiendes Moment des Wirklichen für uns in sich. Aber während der Inhalt der Zahl immer ein quantitativer, so ist dagegen derjenige des Begriffes blos eine qualitative Allgemeinheit oder Abstraction. Die Zahlen vertreten

Grössen, die Begriffe hingegen Beschaffenheiten in sich. Die ersteren sind die allgemeinen Grundeinheiten des Maasses, die letzteren diejenigen der Art. Es giebt an und für sich allerdings wohl auch ein allgemeines System der Begriffe ebenso als es ein solches der Zahlen oder der arithmetischen Werthgrössen giebt. Aber es ist hierbei an und für sich immer dem Zweifel unterworfen, inwieweit sich das gegebene System der in den Worten einer bestimmten Sprache verkörperten Begriffe unseres jedesmaligen wirklichen Denkens mit dem System dieses reinen objectiven oder ansichseienden Begriffsinhaltes decke. Das unmittelbar Gegebene an einem jeden wirklichen Begriff des Denkens ist immer blos dieses, dass er ein Wort ist oder dass er für uns diejenige Bedeutung hat, die er im konkreten Gebrauche einer bestimmten Sprache besitzt. Das unmittelbar Gegebene an dem Begriff des Seins z. B. ist nichts als die Eigenschaft oder der Bedeutungsinhalt der logischen Copula. Es ist daher an und für sich genommen vollkommen unstatthaft, mit Hegel von einem Sein als solchem als von einer ansichseienden Substanz oder Wesenheit zu reden, da der Inhalt dieses Begriffes eigentlich nichts ist als eine blosse Verhältnissbestimmung anderer Begriffe. Die geistige Region der Zahlen ist eine so reine, durchsichtige und abstracte, dass über sie und ihre Verhältnisse eigentlich nie eine Irrung oder ein Zweifel entstehen kann. Auch hört bei den Zahlen überhaupt jede Verschiedenheit des Denkens und der Begriffssysteme der einzelnen Sprachen auf, indem hier das besondere Zahlwort nichts als ein anders lautender Name für vollkommen den gleichen Werthinhalt ist. Die ganze Region der Begriffe dagegen ist eine bei Weitem niedrigere oder konkretere und hier deckt sich kaum irgend ein Begriff einer Sprache unbedingt und vollständig mit dem einer anderen. Der Satz von einer unmittelbaren und vollständigen Identität der jedesmaligen Begriffe unseres Denkens mit der Wirklichkeit des Seins ist daher eine voreilige und durch nichts gerechtfertigte Annahme. Vielmehr bestreben wir uns nur fortwährend in unserem Denken möglichst objectiv zu sein oder uns zur realen Einstimmigkeit unserer Begriffe mit dem was eigentlich in ihnen gedacht werden soll zu erheben. Eine objective Logik oder Kategorieenlehre im Sinne Hegels aber ist überall nur auf Grundlage einer genauen Prüfung unseres empirisch gegebenen Begriffssystems unter dem Gesichtspunct seines Verhältnisses zu

dem objectiven Wesen der Sachen selbst möglich. Diese Begriffe sind nicht, wie es sich für Hegel darstellt, die ansichseiende und objective Wesenheit des Wirklichen selbst, sondern sie werden vielmehr zunächst nur aus der Vergleichung der einzelnen Erscheinungen des letzteren durch uns gebildet und abstrahirt. Der Begriff ist für uns das Spätere als die einzelne wirkliche Sache, die er in sich umschliesst. Nur diese letztere als solche ist das eigentlich oder wahrhaft Reale, während der allgemeine Begriff an ihr immer nur in der Eigenschaft eines Momentes oder einer Beschaffenheit haftet. Eine ansichseiende objective Ideen- oder Begriffswelt im Sinne Hegels oder Platos giebt es überhaupt nicht. Die Begriffe sind als solche überall nur in uns selbst enthalten, indem sie blos dasjenige an den Dingen für uns vertreten, was an denselben von gattungsmässiger oder allgemeiner Beschaffenheit ist. Die Ueberspanntheit des objectiv-logischen Lehrbegriffes Hegels ist hier ganz die gleiche als die des Platonischen. Nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach sind die Begriffe unseres Denkens dem Wesen der äusseren Dinge entsprechend. Das ganze Prinzip der Logik muss daher überhaupt auf eine andere Grundlage gestellt werden als welche es bei Hegel besitzt. Allerdings aber ist diese Grundlage wiederum eine wesentlich andere als diejenige der Logik im gewöhnlichen, älteren oder subjectiv formalen Sinne des Wortes. Die logische Frage aber ist wesentlich die höchste und entscheidendste im ganzen Umfange der Philosophie. Zugleich aber ist die Beantwortung dieser Frage abhängig von der allgemeinen Auffassung des ganzen Verhältnisses der menschlichen Subjectivität zu der Objectivität des äusseren Seins, in welcher überhaupt der innerste Kern und Schwerpunct des ganzen Prinzipes der Philosophie enthalten liegt. Auch hier ist der Grundsatz der einfachen Identität nichts als ein überspannter und einseitiger speculativer Dogmaticismus. Das Verlangen nach einer kritisch prüfenden Feststellung dieses Verhältnisses war es, welches die allgemeine Wahrheit des Kantischen Standpunctes ausmachte. Das Beschränkte und Ungenügende des Kantischen Standpunctes selbst aber ist früher erörtert worden. Die wahre und gereifte Frucht aus dem Kantischen Standpunct bedarf erst noch ihrer Entwickelung. Aus der zunächst durch die Lehre Kants hervorgerufenen eigenen Selbstüberschätzung der menschlichen Vernunft muss diese zurückkehren zu einer unbefangenen und besonnenen Prüfung ihres ganzen Verhältnisses zur

äusseren Welt, woraus allein eine richtige Feststellung des ganzen Prinzipes der Philosophie und der geistigen Wissenschaft überhaupt für sie hervorgehen kann.

191. Das Gesammtproblem der Philosophie.

Die Metaphysik oder Ontologie ist an und für sich immer der wichtigste oder Haupttheil der Philosophie gewesen. Von dieser Disciplin hat alle weitere Bewegung des philosophischen Denkens ihren ersten Ausgang genommen. In den metaphysischen Fragen lag der Keim und die Wurzel für das Hervortreten aller anderen Probleme der Philosophie enthalten. Ebenso ist zuletzt auch das ontologische Problem das wichtigste und bedeutungsvollste für die ganze Stellung und Aufgabe der Philosophie. Der Begriff des Seienden aber umschliesst zunächst die Gesammtheit des Wirklichen überhaupt. Die Metaphysik ist insofern die allgemeine oder Gesammtphilosophie, zu der sich alle anderen Disciplinen derselben nur als untergeordnete Theile oder Ableitungen verhalten. Häufig wird daher in der That auch der Ausdruck der Metaphysik gleichbedeutend gebraucht mit dem der Philosophie an und für sich oder der Wissenschaft von den letzten Prinzipien aller Dinge. Im engeren Sinne des Wortes aber ist es nur das Gebiet der sogenannten Objectivität oder der dem Menschen gegenüberstehenden Aussenwelt, auf das sich dieselbe bezieht. Dem Gebiete der Objectivität aber steht in diesem Sinne dasjenige der Subjectivität oder der selbstbewussten Innerlichkeit des menschlichen Geistes gegenüber. Das erstere von beiden aber kann auch mit dem Namen des Makrokosmus, das letztere mit dem des Mikrokosmus bezeichnet werden. Diese beiden Abtheilungen oder Sphären des Wirklichen aber sind sich in dem Sinne unter einander gleich als die menschliche Seele an und für sich der vereinigende Brennpunct ist für den ganzen übrigen Inhalt der sie umgebenden sinnlichen Welt. Die Totalität alles Wirklichen zerfällt für uns in den Gegensatz der beiden Systeme der Subjectivität und Objectivität oder des psychologischen Mikrokosmus und des metaphysischen Makrokosmus. Vermöge seines Körpers oder seiner sinnlichen Natur aber bildet der Mensch an und für sich einen Theil dieser ganzen weiteren ihn umgebenden physischen Welt, während er sich allein in seiner Seele oder seiner geistigen

Innerlichkeit als eine andere und selbstständige Sphäre des Daseins ihr gegenüber behauptet. Der Mensch selbst erscheint uns als die Vereinigung einer doppelten vollständig verschiedenen geistigen und sinnlichen Natur oder er ist der einzige Punct in der ganzen uns umschliessenden Welt, der uns überhaupt auf die Existenz einer anderen geistigen oder idealen Sphäre des Daseins neben der realen oder sinnlichen schliessen lässt. In dem Probleme des Menschen ist deswegen zugleich auch die Frage nach der ganzen Existenz einer geistigen Welt neben der sinnlichen enthalten. Metaphysik und Psychologie aber sind insofern die beiden Grundwissenschaften der Philosophie als sie sich auf diese beiden einander gegenüberstehenden Hälften alles Daseins, die objectiv-sinnliche und die subjectiv-geistige Welt beziehen. Zu der Wissenschaft der Metaphysik aber steht ferner auch diejenige der natürlichen Theologie oder der Religionsphilosophie in einem bestimmten Verhältniss. Alle Metaphysik ist entweder eine solche, welche zur Erklärung der sinnlichen Welt die Existenz eines persönlich geistigen Wesens, der Gottheit, postulirt oder eine solche, welche in jener selbst den alleinigen Grund ihres Daseins erblickt. Die Metaphysik fordert in dem ersteren Falle die Religionsphilosophie als ein anderes Gebiet neben sich, während sie in dem letzteren dieselbe als des Gegenstandes entbehrend neben sich ausschliesst. Die ganze Anschauung von dem Makrokosmus oder der äusseren Welt ist in dem ersteren Falle eine dualistische, in dem letzteren eine monistische, indem dieselbe dort auf dem Verhältniss des geistigen Prinzipes der Gottheit zu dem der sinnlichen Natur beruht, während hier eben die letztere selbst als das allein Existirende erscheint. Auch in Bezug auf den Menschen selbst aber oder den subjectiven Mikrokosmus ist eine doppelte entsprechende Grundansicht möglich, die materialistische und die spiritualistische oder diejenige, welche im Körper allein die Wesenheit oder Substanz des Menschen bestehen lässt und diejenige, welche in der Seele ein anderes selbstständiges Prinzip neben dem Körper erblickt. Auch von diesen beiden Ansichten aber enthält die erstere eine monistische, die letztere eine dualistische Auffassung des ganzen Wesens des Menschen in sich. Alle allgemeine Weltansicht ist entweder eine solche, die in dem Sinnlichen allein den Inbegriff alles Wirklichen erblickt oder eine solche, die der sinnlichen Sphäre des Daseins eine

andere geistige an die Seite stellt. Das allgemeine Problem der Metaphysik besteht in der Frage nach dem Verhältnisse der Welt zur Gottheit, dasjenige der Anthropologie in dem nach dem Verhältnisse des menschlichen Körpers zu seiner Seele. Sowohl die Annahme der Gottheit als auch diejenige der Seele aber beruht an und für sich auf einer blossen Folgerung oder einem Postulat unseres Verstandes. Wir flüchten uns in die Annahme der Gottheit, inwiefern wir die Welt nicht allein aus ihr selbst erklären zu können meinen und auch der Begriff der Seele ist für uns an und für sich nur ein Mittel, um uns einen ausserdem unverständlichen Complex von Erscheinungen am Menschen zu erklären. An der ganzen Existenz der körperlichen Welt kann überhaupt kein Zweifel erhoben werden; alles Geistige im Menschen aber ist zunächst immer gebunden an einen bestimmten Vorgang und an gewisse empirische Bedingungen im Körper desselben und es tritt daher als entscheidende Hauptfrage aller Anthropologie die hervor, ob der körperliche Organismus die alleinige oder blos eine begleitende und mitwirkende Ursache aller geistigen und für gewöhnlich der Seele zugeschriebenen Erscheinungen am Menschen sei. Im ersteren Falle aber sind alle Erscheinungen am Menschen überhaupt von einerlei Art und es sind höchstens die sogenannten geistigen unter ihnen dem Grade ihrer Beschaffenheit nach feinere und sublimere als die gemeinen körperlichen, während dagegen in dem letzteren der Mensch an sich auf der Vereinigung zweier verschiedenen Substanzen, der geistigen und der körperlichen beruht und daher auch alle Erscheinungen an ihm in zwei getrennte Classen, deren eine die Seele, die andere aber den Körper zu ihrer specifischen Quelle hat, zerfallen. In dem ersteren Falle aber ist der Tod ein bloses Aufhören der physischen Lebenskraft, während er in dem letzteren auf einer Ausscheidung jener beiden Substanzen, der geistigen und der körperlichen beruht. Der ganze Begriff der Seele ist wissenschaftlich genommen nichts als eine fingirte Ursache oder Hypothese, auf die wir alles dasjenige am Menschen zurückzuführen gewohnt sind, was sich nicht in unmittelbarer Weise aus den Bedingungen und Vorgängen des Körpers erklären lassen zu können scheint. Es ist aber klar, dass theils die doppelte Annahme der Gottheit und der Seele selbst unter einander in einer untrennbaren Verbindung steht und dass andertheils unsere ganze praktische Welt- und Lebensansicht

selbst eine vollkommen andere sein wird, je nachdem wir uns für die eine oder die andere jener beiden entgegengesetzten Grundannahmen, die materialistische oder die spiritualistische entscheiden. Auf diese ganze Frage aber nach der Wahrheit der materialistischen oder der spiritualistischen Weltanschauung eine bestimmte und feste Antwort zu gewinnen, wird an und für sich als die allgemeine und höchste Aufgabe der Philosophie angesehen. Von einem eigentlichen und unbedingt zwingenden Beweise aber für das Eine oder das Andere wird hier überhaupt keine Rede sein können. Weder der genauesten anatomischen Zergliederung des körperlichen Stoffes noch auch dem grössten Scharfsinn des Verstandes wird es jemals gelingen, die eine oder die andere dieser beiden Annahmen als durchaus unmöglich für uns erscheinen zu lassen. Auch ist an sich immer in jeder derselben ein gewisser innerer Widerspruch oder etwas an und für sich Undenkbares enthalten. Denn theils ist im Menschen selbst immer eine Erklärung seiner geistigen Erscheinungen aus blossen Vorgängen des Körpers einfach unmöglich, theils kann anderentheils inwiefern die Seele ein rein immaterielles Prinzip ist, irgend eine Einwirkung oder ein Zusammenhang derselben mit dem Leben des Körpers in keiner Weise angenommen und vorausgesetzt werden. Weder vermag der Materialismus uns das rein Geistige in seiner Entstehung zu erklären noch vermag andererseits der Spiritualismus die Idee eines solchen Geistigen, welches überhaupt jedes Zusammenhanges und jeder Analogie mit der Materie entbehrte, festzuhalten. Es ist in keiner Weise möglich, eine in sich consequente und wissenschaftlich zusammenhängende Erklärung und Beantwortung dieser ganzen Probleme und Fragen der Welt zu geben. Denken wir uns die Gottheit als alleinigen und letzten Urgrund der Welt, so ist es doch für uns durchaus unmöglich, die blosse Existenz des reinen Stoffes oder der abstracten Materie als solcher, ferner diejenige des Raumes und der Zeit als der elementarischen an und für sich gegebenen Bedingungen alles Ausgedehnten, in dem Sinne auf die Quelle der Gottheit zurückzuführen, dass wir uns dieses Alles als irgend einmal nicht vorhanden und eben erst aus Gott selbst entstanden zu denken vermöchten, während aber andererseits wiederum eine Annahme eben desselben als eines an und für sich und durch sich selbst Vorhandenen eine Beschränkung der im Begriffe der Gottheit liegenden Eigenschaft eines unbedingten

Urgrundes der Welt in sich enthalten würde. Die Welt im Ganzen ist für uns ein undurchdringliches Räthsel ihrer Beschaffenheiten; sie als solche vermag keinen Gegenstand der rein wissenschaftlichen Erkenntniss oder Demonstration für uns zu bilden. Es giebt keine Metaphysik und keine Anthropologie in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes einer wirklichen Beantwortung der höchsten Fragen der Welt und des Menschen. Eine blosse Phrase oder ein leeres Begriffsschema aber darf hier nicht für eine wirkliche Erkenntniss substituirt werden. Es kann nichts gewusst werden über alle diese höchsten Dinge oder Fragen der Welt und des Lebens. Die erste Aufgabe aller Wissenschaft ist die, sich die Grenze zu stecken bis zu welcher sie überhaupt vorzudringen vermag. Die ganze Beziehung zu diesen höchsten Fragen der Welt ist überhaupt nicht Sache der Wissenschaft, sondern der Religion. Es ist sogar nothwendig für das praktische Leben des Menschen, dass es keine wissenschaftliche Erkenntniss von denselben geben könne. Nicht das theoretische, sondern das praktische Gebiet des menschlichen Seelenlebens ist es, in welches die letzte Entscheidung über seine ganze Stellung zu der Region dieser höchsten Fragen fällt. Der inneren Freiheit des Menschen allein ist es anheim gegeben, sich für die eine oder die andere jener beiden allgemeinen Grundannahmen zu entscheiden. Alle Verstandesgründe für das Eine oder das Andere haben blos insofern Geltung als im Voraus die Disposition zu ihrer Anerkennung in der Seele vorhanden ist. Die Welt im Ganzen ist für uns ein System von Widersprüchen oder unvereinbaren logischen Antinomieen; sie in dieser Eigenschaft zu constatiren aber ist das Einzige, was von der Wissenschaft in Bezug hierauf geschehen kann. Eben wegen der Unlösbarkeit dieser ganzen Fragen aber ist die Wissenschaft genöthigt, die Existenz eines anderen specifisch hierauf bezüglichen Gebietes, der Religion, neben sich zu fordern; der Standpunct der Wissenschaft oder der Philosophie aber ist eben nur insofern der höchste des ganzen geistigen Lebens des Menschen als von ihm allein eine ordnende Beschränkung des ganzen Strebens des denkenden Erkennens und eine Begrenzung dieses Gebietes mit denjenigen anderer Prinzipien oder Kräfte jenes ersteren auszugehen hat.

192. Der philosophische Standpunct des Idealrealismus.

Unsere ganze Kenntniss von der Welt ist eine sowohl ihrer räumlichen als ihrer zeitlichen Ausdehnung nach beschränkte. Zunächst ist es wesentlich nur das Leben oder der Inhalt der Erde, worauf sich diese unsere Kenntniss beschränkt. Unsere Wissenschaft ist der Hauptsache nach nicht eine solche von der Welt überhaupt, sondern nur eine von einem einzelnen untergeordneten Theile derselben. Der ganze Charakter dieser Wissenschaft ist nicht ein universell kosmischer, sondern nur ein speciell tellurischer. Wir haben kein Wissen von der Welt im Ganzen, sondern höchstens nur ein solches von dem, was uns zunächst in dieser umgiebt. Nichts ist frevelhafter und verkehrter als der Ausspruch Hegels, dass der Mensch von sich und seiner Vernunft gar nicht gross genug denken könne. Es ist keinesweges unmöglich, dass es Wesen giebt, deren Geisteskräfte ungleich vollkommener organisirt sind als die unsrigen. Zwar unserem Denkgesetz als solchem sind wir berechtigt, eine unbedingte Wahrheit oder Gültigkeit beizulegen und was für uns mathematisch oder naturwissenschaftlich gewiss ist, ist es auch überall sonst in der Welt. Hieraus aber folgt noch nicht, dass es nicht anderswo noch eine vollkommenere und reichere Mathematik und Naturwissenschaft geben könne als bei uns. Es ist eine anmaassliche Selbstüberhebung des Menschen, sich und seinen eigenen Geist anzusehen als den Geist an und für sich. Unser ganzes Wissen von der Welt ist wie dem Stoffe so wahrscheinlich auch der methodischen Form und Auffassungsweise nach in bestimmter Rücksicht beschränkt. Der Mensch ist überall nur das höchste geistige Geschöpf in demjenigen Theile der Welt, welchen er selbst kennt. Er ist die persönlich geistige Subjectivität allein auf dem Schauplatze der Erde und er ist deswegen an und für sich durchaus nicht berechtigt, sich selbst dem ganzen übrigen Inhalte der Welt oder der Objectivität als die andere gleichberechtigte Hälfte an die Seite zu stellen. Die ganze Unterscheidung des Wirklichen in die beiden Hälften oder Sphären der Subjectivität oder des menschlichen Geistes und der äusseren Natur ist allein eine solche, die wir von unserem Standpunct aus zu machen berechtigt sind, der wir aber eine allgemeine oder anundfürsich-

seiende Wahrheit nicht beilegen dürfen. Denn ebenso gut als auf der Erde der Geist des Menschen ein Gefäss ist für die Vereinigung und Abspiegelung des Inhaltes der ihm gegenüberstehenden Welt, ebenso kann dieses auch an unzähligen anderen Orten der Fall sein. Wir sind nicht die absolute geistig wirkliche Subjectivität an und für sich, sondern nur diejenige in den besonderen Grenzen und Formen des Lebens der Erde. Eben hierin aber drückt sich die allgemeine Beschränktheit oder Endlichkeit unseres ganzen geistigen Vermögens aus, dass wir uns einen anderen höheren oder sonst irgendwie abweichend beschaffenen wirklich vernünftigen Geist als unseren eigenen überhaupt nicht zu denken oder vorzustellen im Stande sind. Uns der ganzen Besonderheit dieser unserer eigenen Vernunft oder Subjectivität bewusst zu werden aber musste an und für sich als die höchste und wichtigste Aufgabe aller kritischen oder sich auf die eigene Selbsterkenntniss des Menschen richtenden Philosophie und Wissenschaft erscheinen. Indem unsere Kenntniss von der Welt abhängig ist von der besonderen Form oder dem Organ unseres Geistes, so ist es eben dieser als solcher, der den eigentlichen und nächsten Gegenstand aller wissenschaftlichen Betrachtung der Philosophie zu bilden hat. Dass wir die Welt nicht erkennen so wie sie unmittelbar und an und für sich, ist sondern nur so wie sie in dem aufnehmenden Medium unserer Subjectivität erscheint, war der entscheidende und fruchtbringende Gedanke des Kantischen Systemes gewesen. In der Verwechslung aber der menschlichen Vernunft mit der Vernunft an und für sich hatte der Abfall der ganzen späteren Philosophie von ihm bestanden. Diese Ansicht hatte zu dem schrankenlosen Dogmaticismus und der ganzen geistigen Unordnung des neueren Idealismus geführt. Das unbedingt Bleibende der Kantischen Lehrmeinung ist dieses, dass in der kritischen Selbstbetrachtung der menschlichen Vernunft der wahrhafte Schwerpunct aller Philosophie enthalten liegt. Der Mensch als solcher ist der wahrhafte Gegenstand alles Begreifens für die Philosophie. In der Stellung dieses Problemes als solchen demnach kehre ich zurück zu Kant. Der allgemeine Irrthum Kants aber war der, dass von ihm das Specifische der Vernunft in einem gewissen Systeme angeborener oder untrennbar in ihr liegender Formen des Aufnehmens und des ganzen Verhaltens zu dem Stoffe der äusseren Welt erblickt wurde, auf dessen Feststellung sich eben die ganze Thätigkeit oder der Inhalt seiner

Philosophie selbst bezog. Diese ganze Ansicht von der menschlichen Vernunft war eine beschränkte und mechanische. Ist unsere Vernunft überhaupt eine bestimmte geistige Besonderheit oder Individualität, so würde sie von uns in dieser Eigenschaft nur in dem Falle erkannt und festgestellt werden können, wenn wir sie mit irgend einer anderen ihr ähnlichen Besonderheit oder Individualität zu vergleichen vermöchten. Eben dieses aber ist uns durchaus versagt und wir sind daher in Bezug auf ihre Erkenntniss zunächst allein auf die Beobachtung und Vergleichung der in ihr selbst hervortretenden Manifestationen und Erscheinungsgestalten angewiesen. Die Gesammtheit dieser Erscheinungen aber ist die Geschichte, deren wissenschaftlich-philosophische Erkenntniss von uns bereits an die Spitze aller weiteren philosophischen Untersuchungen gestellt worden war. In der Geschichte ist alles dasjenige enthalten, was wir bisher von der Natur der menschlichen Subjectivität oder Vernunft wissen, da sie der Inbegriff der aus der specifischen Quelle derselben, der Freiheit, hervorgehenden Handlungen und Werke ist. Für diese Erkenntniss der Geschichte aber ist von uns kein allgemein philosophisches Prinzip irgend einer Art zu Grunde gelegt worden, indem wir sie allein aus ihr selbst auf dem Wege einer rein analytischen Beobachtung ihres Inhaltes in den sie beherrschenden Gesetzen, Verhältnissen und Einrichtungen festzustellen versucht haben. Die ganze Idee einer Einheit oder eines geordneten Planes in der Geschichte war nicht eine solche, die als eine an und für sich feststehende von uns angenommen und vorausgesetzt wurde, sondern eine solche, die sich erst als das Resultat einer unbefangenen Betrachtung ihres ganzen wirklichen Verlaufes für uns ergab. Wir sahen die Weltgeschichte nicht an und für sich genommen als eine Einheit an, sondern suchten sie nur als eine solche aus dem Zusammengreifen ihrer einzelnen Theile und Verhältnisse zu erklären. Unser ganzes Philosophiren war überhaupt von Anfang an unabhängig von jeder äusseren Anleitung und Autorität. Wir haben uns erst später theils mit der Kenntniss Hegels theils mit derjenigen der übrigen Geschichte der Philosophie berührt. Unsere ersten veröffentlichten Schriften waren die über Philosophie der Geschichte. Es handelte sich für uns darum zu wissen, auf welchem Puncte des historischen Entwickelungsprozesses wir selbst gegenwärtig stehen. Die Geschichte begreifen heisst nichts Anderes als uns selbst begreifen, indem wir eben in der Totalität desjenigen

was wir gegenwärtig sind und noch weiter anstreben, durch das Gesetz und den Gang der Geschichte beherrscht werden. Auch das gegenwärtige Buch trägt daher einen wesentlich geschichtsphilosophischen Charakter, indem es sich auf den innersten Kern der allgemeinen Geschichte, auf die Entwickelung der Philosophie oder des wissenschaftlichen Bewusstseins des menschlichen Geistes über sich selbst bezieht. Zugleich besitzt dasselbe die Eigenschaft einer darstellenden Grundlegung meiner eigenen systematisch-philosophischen Ansichten selbst. Ich beanspruche für die Philosophie durchaus diejenige Klarheit des vernünftigen wissenschaftlichen Denkens, wie sie überhaupt als ein Erforderniss aller wahren und gebildeten Wissenschaft erscheint. Daher war es für mich ein Bedürfniss, mit dem ganzen unklaren und phantastischen Wust des neueren philosophischen Idealismus vollständig zu brechen. Nicht weniger aber stiess mich das nüchterne, spitzfindig verstandesmässige, sich in einer blossen Zersetzung des Gegebenen gefallende, von der falschen Anlehnung an die Analogie der sogenannten exacten Wissenschaften geleitete und sich gegen das Nothwendige und Berechtigte einer freieren ideal-geistigen Welt und Lebensauffassung absichtlich verschliessende Denken des Realismus der Herbartschen Schule in seinem selbstbefriedigten und doch dem wahren Kerne der philosophischen Fragen zuletzt aus dem Wege gehenden Hochmuth von sich ab. Aller wahrhafte Fortschritt im wissenschaftlichen Denken vollzieht sich wesentlich nur dadurch, dass man aus dem Nebel der durch die nächstliegende historische Vergangenheit angehäuften Traditionen und Vorurtheile heraustretend und jeden pedantischen Formelzwang einer bestimmten Richtung oder Schule von sich streifend die ganzen Verhältnisse der Welt und des Lebens noch einmal mit neuem und frischem Blick zu betrachten unternimmt. Ich weise darum allen Zusammenhang meines eigenen philosophischen Standpunctes mit den ohnedies haltlosen und zerfahrenen Richtungen der unmittelbaren Gegenwart von mir ab, indem ich denselben allein in seinem Verhältnisse zu Hegel als der nächsten eigentlichen weiter zurückliegenden Grösse der Vergangenheit festzustellen versuche. Mit Hegel halte ich fest an dem allgemeinen Prinzipe einer ideal-geistigen und rein begrifflichen Erkenntniss des Wesens der Dinge, an der Idee einer Einheit in der ganzen uns umgebenden Welt und der Geschichte so wie an der Ansicht von einer analogen Disposition des Organes unserer Vernunft für das

Begreifen des ihm gegenüberstehenden wirklichen Stoffes; aber ich weise von mir ab die Behauptung von einer unmittelbaren, einfachen und vollkommenen Identität des menschlichen Geistes mit der äusseren Welt ebenso wie die Annahme von einer getrennten ansichseienden substantiell-transscendentalen Idealsphäre in dieser letzteren selbst, welche den Begriffen unseres Denkens in directem Sinne des Wortes gleichartig ist. Das wahre Problem aller Philosophie besteht in der Feststellung des Begriffes der vollkommenen und echten geistigen oder gedankenmässigen Wissenschaft. Dieser Begriff setzt die geistige oder gedankenmässige Beschaffenheit des Wirklichen für sich voraus. Aber diese Beschaffenheit kann nur erkannt werden aus ihr selbst und nicht durch eine Uebertragung der gegebenen empirischen inneren Denkform auf die objective Wirklichkeit der äusseren Sachen. Dasjenige Geistige zu erfassen was der Wirklichkeit der Dinge selbst immanent ist, ist die allgemeine Aufgabe der Wissenschaft. Der sogenannte immanente Begriff Hegels aber war in der Wirklichkeit nur ein subjectiv angenommenes oder transscendentales Element. Alle wahre Wissenschaft geht analytisch zu Werke, indem sie sich das Geistige in den Dingen allein aus ihnen selbst und durch ihre unbefangene Betrachtung zu abstrahiren unternimmt. Nichts ist daher unwissenschaftlicher als wie es bei Hegel geschieht, das geistige Denken an eine bestimmte im Voraus feststehende einseitige Formel zu binden. Ich weise daher für die Feststellung meines eigenen Standpunctes einen jeden derartigen Formalismus von mir ab. Nur der Ausdruck des Idealrealismus aber gilt mir als die passende technische Bezeichnung für das Prinzip und den Charakter der wahren Philosophie. Die Weltanschauung Hegels aber war der Ausdruck des blossen leeren Postulates einer idealgeistigen oder rein begrifflichen Erkenntniss der Dinge gewesen. Dieses Postulat aber wirklich zu erfüllen und es im Interesse seiner Lösung auf die Basis einer eigenen kritischen Selbstprüfung der Vernunft zu stellen, ist in dem Lichte meiner Auffassung die weitere Aufgabe der Philosophie.

193. Der teleologische Standpunct für die Betrachtung der Welt.

Der ganze Charakter der neueren Philosophie ist ein vorwiegend anthropologischer geworden. Das Problem des Menschen ist das in erster Linie für den ganzen Begriff der Philosophie entscheidende. Dasjenige aber was wir empirisch vom Menschen wissen, ist dieses, dass er sich in der Geschichte zu immer höheren Stufen der geistigen und sittlichen Vollkommenheit seines Lebens entwickelt. Nur die unbedingte Perfectibilität seines Wesens ist es, die ihn zunächst von der Natur und der Eigenthümlichkeit des Thieres unterscheidet. Jede Thiergattung ist dasjenige was sie ist einmal und für alle Zeiten, während dagegen der Inhalt und das geistige Vermögen des Menschen einer unausgesetzten Veränderung und Weiterbildung unterliegt. Liegen aber die ersten Anfänge unseres Geschlechtes für uns überhaupt im Dunkeln, so wissen wir doch gegenwärtig mit Bestimmtheit, dass alles dasjenige, was jetzt zum menschlichen Leben hinzugehört, selbst die Religion und die Sprache, nicht etwas von Anfang an fertig und ausgebildet in ihm Gegebenes, sondern vielmehr nur etwas erst in ihm Entstandenes oder durch seine eigene innere Kraft von ihm Erschaffenes ist. Der Mensch selbst ist der Urheber und Schöpfer alles desjenigen, was er gegenwärtig in sich trägt. Nur seine geistige Kraft oder sein blosses höheres Seelenvermögen als solches ist es, welches den ihm an und für sich eigenthümlichen oder ursprünglichen Besitz bildet. In rein körperlicher Beziehung ist der Mensch sogar vielfach dürftiger ausgestattet und zarter organisirt als das Thier, indem eben hierin zugleich mit eine Veranlassung für die selbstständige Anstrengung seiner geistigen Kraft und für das Betreten der ganzen Bahn der weiteren Culturentwickelung gegeben war. Mit dem Auftreten des Menschen aber als ihres höchsten und allein mit Vernunft begabten Geschöpfes hat jedenfalls die ganze frühere physische Lebensgeschichte des Erdkörpers ihren Abschluss gefunden und das ihr gesteckte Ziel erreicht gehabt. Nur der Mensch ist von da an der Träger alles weiteren eigentlichen und zusammenhängenden Fortschrittes auf der Erde, während das Leben der Natur nach der Feststellung des gegenwärtigen höchsten und vollkommenen Zustandes derselben in einem blossen

periodisch wiederum zu sich zurückkehrenden Kreislauf der Erneuerung der physischen Kraft ihrer einzelnen Formen und Geschöpfe besteht. Die Geschichte der Natur ist damals zum Ende gelangt, während sie sich jetzt in diejenige des Menschen als des Schöpfers und Urhebers der geistigen Cultur fortgesetzt hat. Alle Geschichte des Erdenlebens zerfällt demnach in eine doppelte allgemeine Periode, in diejenige der früheren Entwickelung ihres ganzen gegenwärtigen physischen Daseins und in die sich hieran anschliessende geistige Entwickelung des Menschen selbst. Alles dasjenige aber was den Inhalt und das eigentlich bewegende Element dieser letzteren bildet, entspringt überall nur aus einer eindringenden und erkennenden Beziehung des Menschen und seines Geistes auf den ihm gegenüberstehenden Stoff der Natur oder der sinnlichen Objectivität. Der Mensch ist nicht in dem Sinne der originale Träger oder die Quelle seiner ganzen Cultur und Geschichte, dass diese letztere aus ihm allein und ohne Zusammenhang mit der ihm gegenüberstehenden natürlichen Wirklichkeit hervorgegangen wäre. Vielmehr ist dieselbe eben nur ein Product aus der Berührung seiner inneren subjectiven Kraft mit dem ihr gegenüberstehenden objectiven Stoffe der Natur. Allem subjectiv Menschlichen liegt ein Anschluss an das vor ihm Gegebene objectiv Natürliche zum Grunde. Der ganze Inhalt der Objectivität findet nach seinen einzelnen Seiten und allgemeinen Beschaffenheiten in den verschiedenen Zweigen der menschlichen Subjectivität oder Cultur seine erkennende Auffassung und Bearbeitung. Die ganze Ausbildung dieser Cultur unterliegt in der Geschichte einem bestimmten allgemeinen durch die natürlichen Verhältnisse des Menschengeschlechtes und seiner Disposition auf der Erdoberfläche bedingten Gesetz. Der Mensch ist von Anfang an prädisponirt und bestimmt zur geistigen Unterwerfung und Bearbeitung der ihm gegenüberstehenden Objectivität. Die menschliche Weltgestaltung ist eine höhere Stufe und Fortsetzung der ihr als allgemeine Grundlage dienenden natürlichen. Die geistige Herrschaft über die Natur aber ist identisch mit der eigenen inneren Freiheit des Menschen selbst. Denn eben nur durch sie gewinnt diese letztere ihren Inhalt oder stellt sich dasjenige fest, wodurch der Mensch bestimmt und specifisch heraustritt aus dem Verhältnisse der blossen blinden Abhängigkeit von der Natur. Von der menschlichen Freiheit kann an sich nicht geredet werden als von einem

bestimmten gegebenen und durch sich selbst feststehenden Etwas. Dieser ganze Begriff ist an und für sich genommen ein rein negativer, indem er die blosse Abwesenheit eines unseren Willen beschränkenden Zwanges anzeigt. Deswegen ist an und für sich auch die Anzahl der Arten der Freiheit dieselbe als diejenige der möglichen Arten des Zwanges. Wir nennen den Vogel in der Luft frei, obgleich wir das Prädicat der Freiheit im höheren Sinne des Wortes sonst nur auf den Menschen beschränken. Freiheit in dieser Bedeutung heisst uns wesentlich Unabhängigkeit unseres Willens von den blossen Regungen und Trieben unserer sinnlichen Natur. Der ganze Begriff der Freiheit aber ist insofern gebunden an den Besitz und Gebrauch der Vernunft. Diese selbst aber empfängt ihren Inhalt und ihre Ausbildung erst in der Geschichte. Auch die blosse Befähigung und Disposition zur Vernunft und Freiheit aber haben wir doch nur zuletzt von der Natur empfangen. Alle Kräfte, die in der Geschichte zur Entwickelung gelangen, sind doch nur durch die Natur in uns gelegt. Die angeborene geistige Individualität oder Disposition jedes Einzelnen ist überall nichts als ein Product der früheren Bewegung unserer Gattung in der Geschichte. Die ganze Entwickelung unserer Vernunft und Freiheit wird wesentlich bedingt und beeinflusst durch die gegebenen Verhältnisse, in denen wir uns befinden. Jeder Einzelne ist in der Totalität seines entwickelten Selbst nichts Anderes als das Product aus der Berührung der in ihm gegebenen oder überkommenen Anlage mit der Gesammtheit der dieselbe von Anfang an einschliessenden und bestimmenden äusseren Umstände und Verhältnisse. Die ganze Geschichte liegt vorgebildet und präformirt in der Natur. Das Reich der Freiheit oder die Geschichte ist überall selbst nur eine Fortsetzung des Reiches der Nothwendigkeit oder der Natur. In einem doppelten Sinne aber erscheint das Leben der Menschheit oder die Geschichte als im Voraus bestimmt oder bedingt durch die Natur, einmal insofern als ihm dieselbe in der Eigenschaft des zu überwindenden und nach allen seinen einzelnen Seiten und Beschaffenheiten in sich aufzunehmenden Objectes seiner eigenen inneren geistigen Kraft gegenübersteht, andererseits insofern als diese Kraft selbst mit allen ihre Ausbildung beeinflussenden, leitenden und einschliessenden Umständen an und für sich nur der Natur angehört oder aus derselben entspringt. Es ist zuletzt nur die Natur selbst, welche in der Geschichte zu sich zurückkehrt oder ihren eigenen

objectiv sinnlichen Inhalt in die Form der geistigen Cultur oder des Selbstbewusstseins des Menschen umwandelt und aufhebt. In der ganzen Geschichte kann nicht wohl etwas Anderes erblickt werden als ein grosses System von Mitteln und Zwecken. Die Zwecke der Geschichte liegen in der Ausbildung des ganzen Inhaltes der menschlichen Cultur, welcher die Unterlage für den immer vollkommneren Gebrauch seiner Vernunft und Freiheit bildet. Die Mittel derselben aber sind enthalten in den ganzen angeborenen Kräften des Menschengeschlechtes und in den diese von Anfang an einschliessenden und bedingenden Verhältnissen auf der Erde. Nur durch eine solche Auffassung aber wird die Geschichte in Wahrheit wissenschaftlich erklärt. Die Bedingtheit derselben von Aussen her ist eine doppelte, die eine von der Seite ihrer Ziele oder ihres geistigen Inhaltes und die andere von der ihrer natürlichen physischen Mittel und Kräfte. Eben dass diese letzteren aber für jene ersteren von Anfang an richtig festgestellt oder disponirt gewesen seien, ist die allgemeine Voraussetzung, welche bei einer teleologischen Betrachtung der Geschichte gemacht werden darf. Der wahrhafte und letzte Zweck der Geschichte aber ruht sonach nur in der allgemeinen Veredelung oder der Hebung des Werthes der individuellen Persönlichkeit selbst. Die specifische Differenz des Menschen, die Freiheit in dem sie erfüllenden Inhalt ist an sich einer unbegrenzten Ausbildung oder Steigerung fähig; der Freiheitsbegriff selbst ist es, der das ordnende Prinzip oder der Führer für das ganze wissenschaftliche Begreifen der gesetzlichen Einrichtung der Geschichte bildet. Diese ganze Kategorie der Zweckmässigkeit aber ist allerdings zunächst eine von der Sphäre unseres eigenen subjectiv-menschlichen Schaffens entlehnte. Der Charakter des Vernünftigen im Wirklichen ist für uns in erster Linie gebunden an das Moment des Zweckmässigen. Unsere ganze Weltbetrachtung überhaupt kann demnach keine andere sein als die teleologische. Dasjenige aber was wir erfahrungsmässig von der Welt wissen, lässt uns dieses Prinzip der teleologischen Betrachtung auch auf ihre übrige Einrichtung im Ganzen ausdehnen. Der Mensch in seinem geistigen Dasein erscheint uns als der allgemeine Zweck und die Bestimmung des Lebens der Erde. Das ganze Leben der Erde aber stellt sich für uns dar in dem Lichte einer Geschichte, deren erste physische Abtheilung oder Hälfte die Grundlage und Voraussetzung für die zweite geistige

bildet. Dieser Lebensprozess der Erde aber hat, wie wir mit Bestimmtheit wissen, einmal einen Anfang gehabt. Bildet nun die Erde zunächst einen Theil eines ganzen weiteren kosmischen Systems, so liegt es nahe, auch für dieses und vielleicht für die ganze uns umgebende Welt überhaupt in ihren einzelnen grossen Gliedern oder Körpern sowohl einen gleichzeitigen Ursprung als auch eine analoge in der Ausbildung vernünftig persönlicher Einzelwesen bestehende Bestimmung anzunehmen. Die Idee von einer Pluralität der bewohnten Welten kann gegenwärtig nicht mehr als ein auffallender und fremdartiger Gedanke für uns erscheinen, vielmehr ist dieselbe nur die natürliche Consequenz des teleologischen Standpunctes für die Betrachtung der ganzen uns umgebenden Dinge. Unsere Erde mit Allem was sie in sich enthält, ist eben nur eine einzelne kosmische Individualität wie irgend eine andere. Sie in dieser ihrer Besonderheit zu begreifen müsste an sich als die höchste wissenschaftliche Aufgabe für uns erscheinen. Die Welt im Ganzen aber hört durch diese Ansicht nicht auf, die Eigenschaft eines Räthsels für uns zu besitzen. Die allgemeinen Fragen der Metaphysik und Anthropologie selbst, die nach dem Verhältnisse der Gottheit zur Welt, nach der Natur und Fortdauer der Seele werden hierdurch für uns noch nicht genügend und zwingend gelöst. Die blosse räumliche und zeitliche Unendlichkeit selbst ist für uns ein durchaus unergründliches Problem. Unsere ganze Wissenschaft bezieht sich überhaupt nur auf den räumlich und zeitlich begrenzten Theil der Welt, der den Inhalt und das Leben der Erde und ihrer nächsten Umgebungen bildet. Vom Standpunct der Kenntniss dieses Theiles aber dürfen wir uns zu der Vorstellung einer die Welt leitenden und durchdringenden vollkommenen göttlichen Vorsehung so wie von einer persönlichen Fortdauer und weiteren Vervollkommnung des Prinzipes der menschlichen Seele erheben, ohne dass aber dieser Vorstellung eine eigentlich zwingende und wissenschaftliche Gültigkeit von uns beigelegt werden könnte.

194. Das absolute Verhältniss der Philosophie zur Religion.

Die wissenschaftliche Weltansicht steht mit der religiösen an und für sich genommen in einem Verhältniss des Widerspruchs.

In der Ausgleichung dieses Widerspruchs aber besteht mit die höchste Aufgabe der Philosophie. Auch die Religion giebt ebenso wie die Wissenschaft eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen und der Einrichtung der Welt. Die ganze Stellung der Philosophie aber ist an und für sich immer eine mittlere zwischen dem Standpunct der eigentlichen exacten oder verstandesmässigen Wissenschaft und dem der Religion. Das Interesse der Wissenschaft als solcher besteht in der Erklärung aller Erscheinungen der Welt aus zwingenden Ursachen und allgemeinen Gesetzen. Die Wissenschaft hat uns anscheinend die ganze Wirklichkeit verwandelt in einen trockenen Mechanismus von Ursachen und Gesetzen. Die Wissenschaft als solche wird allein beherrscht von dem rein logischen Denkgesetz des Verstandes. Dieses Gesetz ist zwar an sich auch für die Philosophie maassgebend; zugleich aber hat sich dieselbe die Frage nach seiner unbedingten oder uneingeschränkten Anwendbarkeit auf den Stoff des Wirklichen zu beantworten. Die empirisch-wissenschaftliche Erkenntniss der Dinge lässt uns allerdings in einem immer weiteren Umfange das Walten einer allgemeinen gesetzlichen Nothwendigkeit in denselben begreifen. Es ist jetzt für uns nicht mehr wohl möglich und verstattet, irgend ein einzelnes Ereigniss auf ein zufälliges und zusammenhangsloses Eingreifen der Gottheit in den Plan und die Einrichtung der Welt zurückzuführen. Die Welt im Ganzen als eine geordnete Einheit aufzufassen ist das allgemeine Prinzip und Streben der Wissenschaft. In dieser Eigenschaft tritt sie gegenwärtig dem Auge des reinen logischen Verstandes entgegen. Zugleich aber ist es unläugbar, dass dieselbe in ihren letzten Beschaffenheiten oder in dem allgemeinen Prinzip ihres Entstehens durch den Verstand nicht erklärt und begriffen werden kann. Ueber alle diese allgemeinen Beschaffenheiten sind entgegengesetzte und sich unter einander ausschliessende Annahmen möglich. Weder die Existenz der Gottheit noch die der Seele ist ein wissenschaftlich zu erweisender Punct. Weder auf die Frage nach dem Verhältniss der Gottheit zur Welt noch auf die nach dem Verhältniss der Seele zum Körper hat der wissenschaftliche Verstand eine zureichende Antwort. Alle Erkenntniss der Wissenschaft von der Welt hat daher überhaupt eine gewisse unüberschreitbare Grenze. Nichtsdestoweniger ist es ein Bedürfniss des Menschen, über das Ganze der hn umgebenden Welt oder über das allgemeine System der letzten

Fragen und Dinge irgend eine bestimmte Ansicht oder Meinung haben zu müssen. Hierfür findet er an sich einen Anhalt in dem Prinzipe und dem geistigen Lebensgebiete der Religion. Das Gebiet der Religion ist eben wegen der Unmöglichkeit einer verstandesmässigen Auflösung des ganzen Problemes der Welt als eine andere selbstständige Abtheilung des menschlichen Geisteslebens neben der Wissenschaft gefordert. Die ganze Natur und Wurzel dieses Gebietes aber ist an sich eine vollkommen andere als diejenige der Wissenschaft. Die Wissenschaft entsteht innerhalb der gegebenen oder uns bekannten Geschichte durch eine Anwendung des Prinzipes des verstandesmässigen Denkens auf den wirklichen Stoff der äusseren Welt. Sie ist insofern nicht etwas an und für sich und mit Nothwendigkeit oder vom ersten Anfange an im Leben des menschlichen Geistes Vorhandenes. Die Religion hingegen ist älter und ursprünglicher als die Wissenschaft und wir können sie uns überhaupt ebenso wenig als die Sprache jemals wirklich abgestreift vom Wesen des Menschen denken. Die ganze älteste Weltanschauung des Menschen war vorwiegend religiöser Natur. Die innere Quelle aller Religion überhaupt aber ist wesentlich das Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von Aussen so wie die Ahnung von etwas ihm selbst ähnlichen Geistigen in der wirklichen Welt. Die innere Kraft oder subjective Form der Beziehung zur äusseren Welt ist hier eine vollkommen andere als in der Wissenschaft. Der Inhalt der Religion entspringt unmittelbar genommen aus einer schaffenden poetischen Einbildung des Menschen. Der Inhalt einer jeden Religion hat an und für sich immer die Eigenschaft eines Gedichtes. Die ganze unmittelbare oder objective Wahrheit der Religion ist deswegen an und für sich auch eine ganz ähnliche als diejenige der Poesie. Der mythische Gehalt einer jeden Religion ist eine Geschichtserzählung, die an und für sich ebenso wenig auf eigentliche oder objective Wahrheit Anspruch hat als eine solche der Poesie. Aller Religionsinhalt beruht an sich auf Fabeln und Mythen. Diese Fabeln werden von dem naiven Volksbewusstsein an und für sich ganz in derselben Weise geglaubt oder für wahr gehalten als dieses mit den Erzählungen der Dichter der Fall ist. Der mythische Erzählungsstoff der Religion ist sogar mit innerer Nothwendigkeit immer ein solcher, dass er den Stempel des Wunderbaren oder des im natürlichen Sinne des Wortes Unmöglichen an sich trägt, während dieses von demjenigen der gewöhnlichen

Poesie nicht in dem gleichen Maasse zu gelten pflegt. Das was uns die letztere erzählt, ist daher an und für sich immer noch leichter glaubhaft oder in geringerem Grade unwahrscheinlich als das was den Inhalt der ersteren ausmacht. Die Poesie erzählt uns im Allgemeinen Thaten und Begebenheiten der Menschen, der religiöse Mythus dagegen solche der Götter. Die ersteren aber sind an und für sich immer von einer hervorragenden und merkwürdigen, die letzteren dagegen von einer durchaus wunderbaren und unglaublichen Beschaffenheit. Auch liegt jenen an sich immer ein bestimmter wirklicher Kern der Geschichte zum Grunde, während diese an sich aus der reinen Quelle der schöpferischen Phantasie entspringen. Die ganze Zumuthung, welche durch die Religion an uns gestellt wird, ist daher an sich auch immer eine bei Weitem grössere als die bei der Poesie. Im Wesen beider Gattungen aber liegt es, dass die ganze Frage nach der objectiven Wahrheit oder der eigentlich thatsächlichen Gewissheit ihres Inhaltes von uns oder vom Bewusstsein des Volkes eigentlich niemals mit wirklichem Ernst aufgeworfen wird, sondern dass wir beides einfach als etwas Gegebenes, Berechtigtes und durch sich selbst Glaubwürdiges hinzunehmen pflegen. Es würde verkehrt sein, die Dichter Lügner zu schelten, weil dasjenige was sie uns erzählen nicht wirklich vor sich gegangen ist. Der ganze Gesichtspunct der thatsächlichen Wahrheit des Inhaltes der Poesie kommt bei seiner Beurtheilung für uns überhaupt nicht in Betracht. Die Poesie giebt sich selbst nicht als wahr in diesem unmittelbaren oder objectiv thatsächlichen Sinne des Wortes. Der ganze Sinn und Inhalt der Religion aber ist allerdings insofern ein wesentlich anderer als derjenige der Poesie als derselbe in der That von uns in der wahren oder eigentlichen Bedeutung des Wortes geglaubt sein will. Nur während einer gewissen Periode im Leben des Volkes wird der Inhalt der Religion als ein einfach gewisser oder glaubwürdiger hingenommen. Hier hat zu einer bestimmten Zeit die Frage nach seiner thatsächlichen Wahrheit eine innere Berechtigung. Das ganze Gebiet der Religion ist überhaupt ein solches, welches rücksichtlich des von ihm erhobenen Anspruches auf Wahrheit seines Inhaltes in der Mitte steht zwischen jenem der poetischen Einbildung auf der einen und jenem der wissenschaftlichen Erkenntniss auf der anderen Seite. Der Charakter der wissenschaftlichen Wahrheit besteht in der unmittelbaren Uebereinstimmung des inneren Denkens mit dem Inhalte der

äusseren Welt. Bei der Poesie dagegen kann von einer derartigen Uebereinstimmung nicht im unmittelbaren, sondern höchstens im mittelbaren Sinne des Wortes die Rede sein. Der thatsächliche Inhalt der Poesie ist Unwahrheit oder Erfindung, aber er ist wahr im mittelbaren Sinne des Wortes, insofern er ein bestimmtes allgemeines Moment des Lebens in richtiger und treffender Weise in sich zur Erscheinung bringt. Die Wahrheit im Sinne eines Attributes der Wissenschaft besteht in der Uebereinstimmung mit dem realen, diejenige im Sinne eines solchen der Poesie und der Kunst in der mit dem idealen Gehalt oder Charakter der Dinge. Ein Lehrsatz der Mathematik schliesst eine reale, ein Kunstwerk schliesst eine ideale Wahrheit des Wirklichen in sich ein. Auch innerhalb der Wissenschaft selbst aber ist z. B. die Wahrheit eines philosophischen Systems nicht eine in demselben Sinne thatsächliche oder in actueller Weise greifbare als diejenige eines mathematischen oder naturwissenschaftlichen Satzes; dieselbe nähert sich in der That schon mehr der höheren oder idealen Wahrheit im Sinne eines Attributes der Poesie und der Kunst an. Der wahre Werth alles desjenigen aber was der Mensch in seiner Sphäre erschafft oder darstellt, besteht zuletzt immer nur in seiner Objectivität oder darin, dass von ihm eine bestimmte Seite und Beschaffenheit des Wirklichen erfasst und in sich zur Erscheinung gebracht wird. Den ganzen Religionsvorstellungen und mythologischen Erzählungen des Alterthums oder irgend einer anderen früheren Zeit wird gegenwärtig von uns höchstens eine Wahrheit nach Analogie derjenigen der Poesie oder Kunst, nicht aber eine solche nach Analogie derjenigen der Wissenschaft oder nur eine solche im mittelbaren nicht aber im unmittelbaren Sinne des Wortes zugestanden. Auch im Alterthum selbst ging späterhin der Glaube an die unmittelbare Wahrheit des Religionsinhaltes mehr und mehr verloren oder es gewann derselbe die Gestalt eines Systemes von Fabeln, das höchstens den Werth einer äusseren anschaulichen Hülle für den allgemeinen substantiellen Kern des volksthümlichen Gottesbewusstseins besass. Dem Alterthum überhaupt aber war es mit dem ganzen Prinzipe und Inhalte der Religion nicht in der Weise innerer sittlicher und geistiger Ernst gewesen als der neuen Zeit. Hier hat die ganze religiöse Frage eine bei Weitem tiefere, umfangreichere und mächtiger eingreifende Bedeutung als dort. Das Alterthum hat nie wegen der Religion Kriege geführt und Menschen geschlachtet so wie die

neuere Zeit. Auch an das Bewusstsein der neueren Zeit aber hat allmählig die Frage nach der unmittelbaren oder objectiv-thatsächlichen Wahrheit des christlichen Religionsgehaltes in seiner durch die historische Tradition festgestellten Gestalt nach ihrem ganzen Ernste heranzutreten begonnen. Zwar das Fortbestehen der christlichen Religionsanschauung von der Gottheit als solcher wird hierdurch in keiner Weise in Frage gestellt. Aber insbesondere in der Frage nach der Natur der Person des Stifters der christlichen Religion selbst concentrirt sich der Gegensatz einer doppelten allgemeinen Auffassung der ganzen inneren Wahrheit des Christenthums überhaupt. Eine andere und vollkommnere Religionsanschauung als die in dem geistigen Kerne des Christenthumes enthaltene giebt es für uns nicht und wer jetzt überhaupt Religion hat oder sich zu der Annahme eines persönlichen Gottes bekennt, kann eben nur im Christenthum selbst den allein wahren und höchsten Ausdruck hiervon erblicken. Bei uns wird niemals so wie im späteren Alterthum die Philosophie die Religion zu verdrängen oder sich selbst an deren Stelle zu setzen vermögen. Denn das Resultat aller wahren philosophischen Weltbetrachtung kann für uns nur dieses sein, dass die wirkliche uns bekannte Welt in ihren letzten allgemeinen sich unter einander widersprechenden Beschaffenheiten ein für unsere Vernunft undurchdringliches Räthsel ist, als dessen einzige Lösung von uns nur der Begriff eines geistigen persönlichen Gottes postulirt werden kann. Die wahre und echte Philosophie der neuen Zeit verlangt mit Nothwendigkeit die Religion als ein anderes selbstständiges Gebiet oder als die der Beziehung auf das höchste Absolute specifisch adäquate geistige Lebensform neben sich, deren allgemeine äussere Form oder Gestalt eben nur diejenige des Christenthumes sein kann. Die Wissenschaft überhaupt aber ist der Religion feindlich nur insofern als sie in einer blossen Anwendung des Verstandes auf den empirisch gegebenen Inhalt der Welt besteht. Zwischen der rein verstandesmässigen Anschauung der empirischen Wissenschaft aber und dem religiösen Standpunct des Glaubens steht die Philosophie als allgemeine Vernunftwissenschaft in der Mitte, indem durch sie allein ein jedes dieser beiden Gebiete nach seinem wahren Werth und seiner Bedeutung für den Menschen bestimmt und begrenzt werden kann.

195. Die Frage nach der Möglichkeit einer reinen Vernunftreligion.

Das Christenthum ist insofern die an und für sich vollkommene Religion als es sich seinem geistig-sittlichen Gehalte nach mit dem allgemeinen Prinzip oder Gesetze der Vernunft in unbedingtem Einklange befindet. Dieser Charakter desselben ist jedoch nicht gleichbedeutend mit dem in einer früheren Zeit aufgestellten Begriffe oder Ideale einer Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Den Begriff einer Religion in diesem letzteren Sinne des Wortes sind wir gewohnt dem einer geoffenbarten oder objectiv und von Aussen her gegebenen Religion gegenüberzustellen. Die Quelle der Religion ist in dem ersteren Falle unsere eigene Subjectivität oder Vernunft, in dem letzteren eine nur von Aussen her entgegentretende Autorität. Der Inhalt irgend einer bestimmten gegebenen positiven oder statutarischen Religion hat seine Wurzel immer in einer solchen ausser uns liegenden Autorität. Diese besteht im Allgemeinen in einer historischen Ueberlieferung, die von der Priesterschaft oder in der neueren Zeit von der Kirche bewahrt und dem Einzelnen im Volke gegenüber vertreten wird. Allerdings setzt jede solche Religion immer ein bestimmtes inneres oder natürliches religiöses Gefühl in der Seele jedes Einzelnen voraus und die Art und Weise derselben ist überall dem besonderen Bildungsstand oder der Entwickelungsstufe des letzteren selbst adäquat. Zuletzt ist auch dieses innere natürliche Gefühl selbst die erste Veranlassung für das Entstehen des ihm entsprechenden positiven oder objectiven Religionsinhaltes gewesen. Der ganze Begriff der Offenbarung aber ist namentlich ein für die neuere oder christliche Religion im Unterschied von den heidnischen Religionsanschauungen des Alterthums specifisch charakteristischer. Hierdurch wird ganz entschieden der Ursprung des objectiven Religionsinhaltes aus einer anderen Quelle als aus der der menschlichen Vernunft ausgesprochen und behauptet. Der Begriff einer Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft schliesst daher an und für sich den einer geoffenbarten Religion von sich aus. Vom ersteren Standpunct aus wird das Christenthum eben nur insofern als die wahre Religion anerkannt als sein Inhalt ein mit unserer Vernunft einstimmiger ist, während von dem letzteren aus seine Gültigkeit auf einer von der Vernunft unabhängigen Basis beruht. Die Vernunft steht im ersteren

Falle über der Religion, während im letzteren die Religion sich der kritischen Beurtheilung durch die Vernunft entzieht. Die Hauptfrage in Bezug auf das Christenthum ist überhaupt nur die nach der Basis oder der Quelle auf der es beruht. In dem Sinne der einen Auffassung ist Christus nur derjenige gewesen, der vom menschlichen Standpunct aus und mit den Mitteln der menschlichen Vernunft die vollendete Religion festgestellt oder das geistig-sittliche Verhältniss des Menschen zu Gott in seine allein richtige Formel eingeschlossen hat, während im Sinne der anderen Auffassung die Gottheit selbst in Christus zu uns herabgestigen ist oder sich in der Wahrheit ihres Verhältnisses zu uns offenbart hat. Das Christenthum ist in dem ersteren Falle eine menschlich-historische Lebenserscheinung wie eine andere, während es in dem letzteren auf einem directen Hereintreten der Gottheit in die Sphäre des Menschen und seiner Geschichte beruht. Das Christenthum ist an sich ohne Frage die höchste geistige Spitze in der ganzen Geschichte des Menschen, Christus selbst aber das reine Ideal der sittlichen Vollendung unserer Natur; — streift also hier überhaupt das Menschliche an das Göttliche heran, so wird dieses in dem einen Falle als eine eigene Erhebung des ersteren zu dem letzteren, in dem anderen aber als eine freie Herablassung von diesem zu jenem bezeichnet. Diese letztere Ansicht aber involvirt an sich den Begriff und die Voraussetzung eines Wunders, also einer solchen Thatsache, die dem Gesetze der menschlichen Vernunft widerspricht oder über die Grenze derselben hinausreicht. Die Wissenschaft als solche aber kann allerdings nicht von der Voraussetzung einer derartigen Thatsache des Wunders ausgehen. Nichtsdestoweniger ist es hier immer noch ein anderer Standpunct als der im specifischen Sinne wissenschaftliche oder rein vernunftmässige, der dieser ganzen Frage gegenüber eingenommen werden muss. Ein zwingender Beweis für den göttlichen oder aussermenschlichen Ursprung des Christenthumes kann aus der reinen Vollkommenheit seines Inhaltes an und für sich nicht abgeleitet werden; ebenso wenig aber ist an sich die Möglichkeit eines directen Eingreifens der Gottheit oder einer Offenbarung nicht etwas, was als schlechthin undenkbar oder unstatthaft durch die Vernunft abgewiesen werden könnte. Dieser ganze Begriff eines göttlichen Wunders und einer Offenbarung aber entzieht sich durch sich selbst einer jeden Erklärung und Auslegung durch die menschliche

Wissenschaft oder Vernunft. Derjenige wissenschaftliche Standpunct aber, welcher durch eine blosse Kritik der historischen Quellen des Christenthumes die letztere Annahme zu entkräften versucht, steht insofern noch ausserhalb des wahrhaft entscheidenden Kernes der ganzen Frage als sich jene ganze Kritik doch überall nur auf die von dem vorausgesetzten absoluten göttlichen Inhalt angenommene oder ihn umgebende speciell menschliche Form oder Gestalt beziehen kann. Die ganze Frage nach dem göttlichen oder dem menschlichen Ursprunge und Gehalt des Christenthumes ist eine wissenschaftlich genommen ebenso wenig zu entscheidende als diejenige nach dem Verhältnisse der Transscendenz oder der Immanenz der menschlichen Seele zum Körper. Die Annahme eines im realen Sinne göttlichen Ursprunges oder Charakters des Christenthumes aber ist Sache des religiösen Glaubens in der engeren oder specifischen Bedeutung des Wortes. Diesen Glauben selbst aber oder das überlieferte Dogma der Kirche zum ewigen und allein entscheidenden Kriterium des Bekenntnisses der christlichen Religion selbst zu machen, ist ein zu weit gehendes und einseitig beschränktes Verfahren. Der rein religiöse Glaube ist an sich immer noch ein anderer als derjenige im Sinne des historischen Dogmas der Kirche. Der erstere ist als solcher die allgemeine Voraussetzung und Bedingung einer jeden Religion, während der letztere sich überall nur auf die historisch festgestellte Gestalt oder Form des christlichen Religionsinhaltes bezieht. Die ganze Eigenschaft des Bekenntnisses zur christlichen Religion kann daher überhaupt in einem doppelten Sinne aufgefasst und verstanden werden, einmal insofern als das Christenthum seinem Inhalte nach die einzig wahre und vollendete Darstellung der reinen und echten menschlichen Religionsanschauung selbst ist, andererseits insofern als dieser Inhalt uns von der Kirche in der Gestalt einer die wunderbare göttlich menschliche Person Christi zu ihrem Mittelpunct habenden lebendigen Geschichtserzählung dargestellt und vorgeführt wird. In dem ganzen Wesen des Christenthums ist überhaupt an und für sich genommen immer der allgemeine rein geistige oder philosophisch-vernünftige Kern der absoluten Religionsanschauung selbst und die diesen Kern umschliessende und ihn zu einer lebendigen Anschauung für uns bringende historisch-kirchliche Form oder Hülle zu unterscheiden. Allerdings aber sind diese beiden Elemente unter einander selbst immer gewissermaassen zu einer untrennbaren Einheit verbunden und es ist

eine vollständige Verkennung des ganzen Wesens der Religion, das letztere von beiden als eine eigentlich gleichgültige und leicht abzustreifende Zuthat zu dem ersteren betrachten zu wollen. Der philosophische oder rein vernünftige Kern des Christenthums ist an seine historische Gestalt oder Erscheinung an sich ganz in derselben Weise mit Nothwendigkeit gebunden als der rein geistige Inhalt oder die allgemeine ästhetische Idee irgend eines Kunstwerkes uns an und für sich niemals allein oder als solche, sondern immer nur innerhalb und durch die Vermittelung der dieselbe umschliessenden und in sich darstellenden äusseren sinnlichen Form entgegenzutreten oder auf uns einzuwirken vermag. Der ganze Begriff einer wahren und vollkommenen Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ist insofern nichts als ein leerer und unmöglicher Schein als eben der Inhalt einer solchen uns nur in der bestimmten konkreten Gestalt des Christenthumes und nicht ohne dieselbe gegeben ist oder von uns aufgenommen werden kann. Jener Schein selbst aber entspringt eben daraus, dass den Inhalt des Christenthums als solcher nichts in sich enthält, was dem allgemeinen Gesetze und Prinzipe der Vernunft widerspricht oder dass derselbe überhaupt von der Art ist, wie das in der letzteren an sich liegende religiöse Bedürfniss aus ihm allein seine wahre, volle und ungetheilte Befriedigung zu finden vermag. Für den Begriff einer wahren oder vollendeten Religion also ist die bestimmte historische Thatsache des Christenthumes durchaus nicht zu entbehren. Nicht die Vernunft ist es, die diesen Begriff sich aus sich selbst bildet, sondern es wird derselbe nur von ihr aus dem Christenthum als einer gegebenen wirklichen Erscheinung und Thatsache in sich aufgenommen oder gebildet und abstrahirt. Dieses ist ganz dasselbe Verhältniss als der Eindruck oder das Bild der wirklichen vollendeten Schönheit nicht in abstracter Weise durch die Vernunft oder das wissenschaftliche Denken gebildet und hingestellt werden kann, sondern als dasselbe zuerst nothwendig aus dem wirklichen oder objectiv gegebenen Schönen von ihr aufgenommen sein muss, ehe es von ihr nach seinem Begriff oder nach seinen formalen Merkmalen erkannt und festgestellt zu werden vermag. Die Vernunft gewinnt sich aus der wirklichen Erscheinung des Christenthumes nur den allgemeinen begrifflichen Rahmen für die Idee einer wahren oder vollkommenen Religion; aber das diesen Rahmen erfüllende lebendige Bild ist immer nur dasjenige des Christenthumes selbst in der

Gestalt einer von ihr unabhängigen Thatsache oder Erscheinung der Geschichte. Von einer Religion innerhalb der Grenze der blossen Vernunft kann daher an und für sich ebenso wenig gesprochen werden als von einer Anschauung des Schönen innerhalb der Grenze des reinen oder inneren Lebens des menschlichen Geistes. Alle Kritik aber, die von der Vernunft in Bezug auf das Christenthum ausgeübt werden kann, bezieht sich allein auf die äussere kirchlich-historische Form oder Gestalt, die jenen seinen reinen oder vollkommenen geistigen Inhalt für uns umgiebt. Diese Form selbst aber ist auch allein dasjenige im Christenthum, was einer Verschiedenheit der Auffassung und einer Umwandlung in der Zeit unterliegt. Unter allen Umständen aber ist nur durch diese Form oder durch die äussere kirchlich-dogmatische und von einem bestimmten sich an die wunderbare Thatsache der Natur und Geschichte Christi anschliessenden Cultus begleitete Ausprägung des christlichen Lehrbegriffes der vollkommene religiöse Inhalt zu derjenigen äusseren Geltung und Macht gelangt, welche er in der Wirklichkeit des Lebens und für das menschliche Gemüth der That nach besitzt. Die Kirche in dem ganzen Apparat ihrer Lehren, Einrichtungen und Formen ist die den reinen Inhalt des Christenthumes tragende und ihn bei seinem äusseren Weltgange zur wirksamen Geltung bringende unentbehrliche äussere Gestalt und Erscheinung. Diese Gestalt von dem Christenthum abstreifen wollen, heisst nichts Anderes als dasselbe seines nothwendigen Zusammenhanges mit dem ganzen übrigen menschlichen Leben entkleiden. Eine blosse Auffassung des Christenthums aber im Sinne einer reinen und abstracten Vernunftreligion würde die ganze praktische Bedeutung desselben für uns untergraben und erschüttern. Das Element des Wunderbaren aber bildet an sich einen nothwendigen Bestandtheil einer jeden Religion. Die nähere Bedeutung dieses Elementes ist überall diese, dass die Welt im Ganzen sowohl als auch die Natur der Gottheit für uns die Eigenschaft eines Wunderbaren oder durch die Vernunft nicht zu Begreifenden besitzt. Der Maassstab, der an die Beurtheilung des Wunderbaren im kirchlichen Lehrbegriffe des Christenthums angelegt werden muss, ist jedenfalls ein anderer als derjenige in Bezug auf alles sonstige anscheinend Wunderbare oder Unglaubhafte in der Welt. Denn in jenem ersteren drückt sich überall das für uns aus, dass die Welt in ihren Gesammtbeschaffenheiten ein Wunder oder ein undurchdringliches Räthsel

für unsere Vernunft ist. Alle Religion aber ist ihrer intellectuellen Bedeutung nach nichts als eine Metaphysik in anschaulicher oder populärer Form. Ist aber die Welt im Ganzen für uns ein Wunder, so findet hierdurch auch das Element des Wunderbaren im kirchlichen Lehrbegriffe des Christenthumes als die adäquate Einkleidung des reinen Religionsgehaltes der unbegreiflichen Natur der Gottheit seine Rechtfertigung. Alle Versuche aber, dieses Element des Wunderbaren mit den Anforderungen der gewöhnlichen Vernunft in Einklang zu bringen, sind ebenso unzureichend und irrthümlich als die Entfernung des Wunderbaren überhaupt der Religion ihre ganze Wahrheit und Bedeutung benehmen heisst. Die Lebensgeschichte Christi selbst ist die erhabenste auf wirklichem historischen Hintergrund beruhende erzählende Darstellung des allgemeinen sittlichen Conflictes der menschlichen Natur. In dieser Eigenschaft ist das Christenthum zugleich das allgemeine Epos der neueren Zeit; die ganze Art und Weise der Auslegung und Betrachtung des Wunderbaren im Christenthum aber wird im Interesse der Aufrechthaltung der inneren Reinheit des letzteren selbst eine solche sein müssen, die den Begriff eines Wunders im Sinne der Religion von demselben im gewöhnlichen oder niedrigen Sinne des Wortes als einer blossen innerlich unvernünftigen und unmöglichen Aufhebung allgemeiner Naturgesetze unterscheidet.

196. Der formale Begriff der Philosophie als der Thätigkeit des dialektischen Denkens.

Der ganze Begriff und die Möglichkeit der Philosophie als einer wissenschaftlichen Erkenntniss der höchsten Prinzipien der Dinge war durch uns zurückgewiesen oder verworfen worden. Der Mensch kann nichts wissen über Anfang, Ende und Hintergrund der ganzen ihn umgebenden Welt. Die Geschichte der Philosophie im bisherigen Sinne des Wortes als einer reinen Gedankenspeculation über die höchsten Prinzipien der Dinge hat ihr Ende erreicht. Derjenige geistig wissenschaftliche Idealismus ist ein falscher, der noch fortwährend den Glauben an die Möglichkeit einer speculativen Erkenntniss des Absoluten oder einer Beantwortung der Frage nach der allgemeinen Wesenheit der Welt festzuhalten versucht. Ueberhaupt gilt es zu brechen mit dem ganzen bisherigen Begriffe der Philosophie als einer blossen Wissenschaft von den

höchsten Prinzipien und Fragen der Dinge. Es ist nachgerade unmöglich geworden, noch irgend eine neue Ansicht über das ganze Feld dieser Fragen aufzustellen. Die Abschneidung der Möglichkeit eines derartigen Erkennens aber ist noch keineswegs gleichbedeutend mit der Ansicht von einem Aufhören der Philosophie überhaupt. Vielmehr ist es nur eine Reform des ganzen wissenschaftlichen Begriffes der letzteren, um die es sich handelt oder die von mir hier so wie in meinen andern bisherigen Schriften angestrebt wird. Die ganze Geschichte der Philosophie erscheint für mich sogar wesentlich nur in dem Lichte einer zusammenhängenden Reihe von Versuchen zur Auffindung dieses ihres wahren und vollkommenen wissenschaftlichen Begriffes selbst. Dasjenige Motiv oder Bedürfniss des menschlichen Geistes, aus welchem die Philosophie entspringt, ist wesentlich immer das Verlangen nach einem Gebiet oder einem Gegenstand der Erkenntniss aus dem reinen Gedanken gewesen. Das ganze Interesse des menschlichen Geistes an der Philosophie ist theils ein objectiv-materiales theils ein subjectiv-formales oder theils ein solches, welches sich auf den Inhalt oder das Was theils ein solches, welches sich auf die Art oder das Wie des in derselben enthaltenen geistigen Erkennens gründet oder bezieht. Einmal findet in der Philosophie das natürliche Bestreben nach einer vernünftigen Erkenntniss der allgemeinen Fragen der Welt, andererseits dasjenige nach einer Bethätigung und Anwendung der inneren Kraft oder des Vermögens des geistig-begrifflichen Denkens seine Befriedigung. Diese doppelte allgemeine Quelle des Entstehens der Philosophie aber ist hier wie überall sonst bestimmt von einander zu unterscheiden. Auch unser ganzes Interesse oder die allgemeine Quelle des Entstehens der Kunst z. B. ist in ähnlicher Weise von einer doppelten Natur. Denn auch hier handelt es sich einmal um die Erkenntniss oder Darstellung des objectiven Inhaltes der Ideale als solcher, andererseits aber um die Entfaltung oder Bethätigung des ganzen inneren Dranges oder der natürlichen Kraft des künstlerischen Gestaltens und Schaffens selbst. Bei Allem was der Mensch thut und erstrebt, wird er theils geleitet von dem Verlangen nach einem bestimmten äusseren Inhalt oder Zweck theils von dem Wunsch und dem Drange nach der Bethätigung einer inneren in ihm selbst liegenden Kraft. Das erstere dieser beiden Elemente hat die Eigenschaft einer Form oder Endursache, das letztere die einer Materie oder Thatursache im Aristotelischen

Sinne des Wortes. Das natürliche Geschick oder die Anlage des Menschen aber ist an und für sich immer das Erste und Wesentlichste, für dessen Befriedigung er nach einem äusseren Ziele oder einer Form als dem Gebiete seiner Anwendung verlangt. Diese Anlage ist für die Philosophie die Kraft des inneren begrifflichen Denkens und es ist zunächst immer hieraus, dass der ganze wirkliche wissenschaftliche Inhalt derselben oder die einzelnen Versuche der Lösung des allgemeinen Problemes der Welt entspringen. Jene Kraft als solche aber und das Bedürfniss ihrer Anwendung oder Bethätigung bleibt an und für sich immer dieselbe und es ist daher auch für sie immer das Vorhandensein eines ihr adäquaten äusseren Feldes der Bearbeitung gefordert. Wir halten durchaus fest an der Idee der Philosophie als einer im reinen begrifflichen Denken bestehenden Thätigkeit des menschlichen Geistes und es ist allein die Frage nach dem objectiven Inhalte oder dem wahrhaften Ziele und Gegenstand einer solchen, um welche es sich jetzt für uns handelt. Der speculativ-dialektische Erkenntnisstrieb des Menschen ist unter allen Umständen eine Kraft, die eines fortwährenden und unendlichen Gebietes ihrer Anwendung bedarf. Das ganze Bedürfniss nach der Befriedigung dieses Triebes hat insbesondere seinen Ausdruck gefunden in der Philosophie Platos. Alle einzelnen philosophischen Systeme und Richtungen aber unterscheiden sich theils durch den materiellen Inhalt ihrer Lehren theils durch die ganze formelle Art und Weise ihres Denkens von einander. Alle Frage nach der Wahrheit der Philosophie ist theils eine solche nach dem Was ihres Inhaltes theils eine nach dem Wie ihrer Methode oder Form. In materialer Beziehung ist die Philosophie dem gemeinhin angenommenen Begriffe zufolge die Wissenschaft von den höchsten Prinzipien der Dinge, während sie in formaler Beziehung als die Erkenntniss aus dem reinen Begriffe oder Gedanken erscheint. Ist aber an sich allerdings oder in rein formaler Beziehung alle Wissenschaft eine doppelte, die philosophische und die empirische, so nimmt jene erstere ihren Ausgang wesentlich von dem Allgemeinen oder den höchsten Prinzipien, diese letztere dagegen von dem Einzelnen oder von dem zunächst fassbaren sinnlichen Inhalte der Dinge. In dem Begriffe der wahren oder vollendeten Wissenschaft aber sind das philosophische und das empirische Element zu einer untrennbaren Einheit mit einander verbunden. Das sogenannte reine Denken der Philosophie hat an und für sich

immer die Eigenschaft eines Postulates, welches theils eines ihm adäquaten oder zugänglichen Inhaltes theils aber einer geordneten Schule oder Methode zu entbehren scheint. Der Name dieses reinen Denkens ist in der Wirklichkeit häufig nur ein Deckmantel für eine Reihe von mehr oder weniger zuchtlosen Versuchen und Bestrebungen des menschlichen Geistes. Es muss daher überhaupt als die wichtigste Vorfrage aller Philosophie eigentlich die entstehen, ob es in der That ein solches reines oder von der Erfahrung abgelöstes Denken, auf welchem dieselbe ihrer specifischen Eigenthümlichkeit nach zu wurzeln behauptet, geben könne. Besteht aber alles Denken an sich in einer urtheilenden Combination von Begriffen, so muss es doch unter allen Umständen irgend etwas Bestimmtes des Wirklichen sein, was in diesen Begriffen enthalten ist oder von uns gedacht wird. Die allgemeinen Prinzipien des wissenschaftlichen Denkens sind von mir in der Schrift: Die Theorie des Denkvermögens, erörtert worden. Die ganze Logik oder philosophische Erkenntnisstheorie bedarf allerdings einer bestimmten Reform. Alles geordnete wissenschaftliche Denken aber ist theils ein syllogistisches theils ein dialektisches, dessen charakteristischer Unterschied von mir an dem angegebenen Orte festgestellt worden ist. Die Logik im gemeinen Sinne des Wortes aber hat überall nur das erstere von beiden im Auge, indem sie bei der Theorie desselben fast ausschliessend bestimmt wird durch die Analogie der sogenannten exacten Wissenschaften, der Mathematik und der Naturwissenschaft. Das schliessende oder syllogistische Denken aber ist an sich nicht die einzige mögliche Form aller geordneten Wissenschaft. Die Natur dieses Denkens ist überall die, dass dasselbe mit einem bestimmten zuerst gegebenen Begriffe alle weiteren in ihm liegenden Merkmale oder Prädicate in auf- oder absteigender Folge oder nach ihren Verhältnissen der logischen Ueber- und Unterordnung in Verbindung bringt. Das syllogistische Denken hat in dieser seiner Eigenthümlichkeit seine wissenschaftliche Begründung gefunden durch Aristoteles. Alle eigentlich exacte Wissenschaft aber wird in der That wesentlich durch dieses Denkprinzip beherrscht und zwar ist die Mathematik im Ganzen der Prototyp der synthetischen oder der vom Allgemeinen zum Besonderen, die Naturwissenschaft dagegen derjenige der analytischen oder der vom Besonderen zum Allgemeinen fortschreitenden syllogistischen Denkbewegung. Nicht für alle Wissenschaften aber ist dieses Prinzip

in dem gleichen Grade gültig und ausreichend. Insbesondere war es ein Hauptirrthum der früheren Zeit, die Sätze der Theologie und der Philosophie in einer ähnlichen Weise syllogistisch feststellen und demonstriren zu wollen als diejenigen der Naturwissenschaft und der Mathematik. Das ganze Prinzip der Syllogistik findet seine strenge Anwendung wesentlich nur auf dem Gebiet der äusseren realen Objectivität, während dagegen alle diejenigen Wissenschaften, die der Sphäre der inneren idealen Subjectivität des Geistes angehören, rücksichtlich der Art ihrer Behandlung zum Theil noch anderen formalen Prinzipien oder Gesetzen unterliegen. Neben dem syllogistischen Denkprinzip aber bildet das dialektische noch eine andere selbstständige Form oder Regel des wissenschaftlichen Erkennens. Dieses Prinzip wird in der Geschichte der Philosophie insbesondere vertreten theils im Alterthum durch Plato, theils in der neuen Zeit durch Hegel. Die ganze wissenschaftliche Fassung desselben aber ist bei beiden noch eine falsche und ungenügende. Das dialektische Denken ist dasjenige, welches fortschreitet durch eine allseitige Begrenzung und genauere Feststellung eines jeden Begriffes in dem Begegnen seiner einzelnen verschiedenen und anscheinend widersprechenden Merkmale. Nur durch dieses Denken aber, welches z. B. namentlich auch das für die Wissenschaft der Jurisprudenz maassgebende oder an dieser ähnlich wie jenes erstere an der Mathematik einen wichtigen formalen Prototyp findende ist, wird eine wahre, vollkommene und allseitig zusammenhängende Erkenntniss des Inhaltes eines Begriffes erzielt. Gerade hierin aber liegt zugleich die eigenthümliche Form oder Methode aller wahren Philosophie enthalten. Das dialektische Denken ist es, was das philosophische Erkennen vom empirischen als dem an die gewöhnliche Syllogistik gebundenen unterscheidet. Auch in dieser letzteren aber ist insbesondere die hergebrachte Lehre von den sogenannten Schlussfiguren nichts als ein unnützer, wissenschaftlich verkehrter und werthloser Plunder. Die Theorie dieser Schlussfiguren entspringt aus der Hereinziehnng der sogenannten Kategorieen oder der angenommenen allgemeinen und höchsten Grundbegriffe des Denkens in das Gebiet der formalen Logik, die es als solche nur mit den allgemeinen Verhältnissen und Beziehungen aller einzelnen Begriffe zu thun hat. Jene Kategorieen sind daher überhaupt nichts als ein einzelner Theil des wirklichen Inhaltes oder des materiellen Systemes der Begriffe selbst, der sich in nichts als etwa durch den

höheren Grad seines Abstractionsgehaltes von allen diesen übrigen Begriffen unterscheidet. Durch die Einmischung dieser Kategorieen wird die ganze formale Theorie der Logik selbst verzerrt und verunstaltet. Diese Theorie ist von mir an dem erwähnten Orte nach ihrer reinen und einfachen wissenschaftlichen Grundgestalt dargelegt worden. Eine weitere ungleich ausgedehntere wissenschaftliche Aufgabe aber würde dann diejenige einer umfassenden dialektischen Darstellung des ganzen Systems der allgemeinen materiellen Begriffe selbst sein, für welche Hegel in seiner Logik einen ersten, allerdings durchaus ungenügenden und verfehlten Versuch gemacht hat. Der subjectiv formale Begriff der Philosophie ist für mich wesentlich der der Dialektik oder des Denkens in reinen Begriffen. Zu der Hegelschen Anschauung von den Begriffen aber verhält sich die meinige ähnlich wie der Aristotelische Lehrbegriff zum Platonischen, indem dieselben für mich rücksichtlich ihres objectiven Werthinhaltes nicht die Eigenschaft von ansichseienden, durch reine innere Speculation zu erfassenden Substanzen, sondern vielmehr nur die von allgemeinen in der Natur des Wirklichen selbst enthaltenen und eben deswegen auf analytisch-empirischem Wege festzustellenden Beschaffenheiten besitzen.

197. Der materielle Begriff der Philosophie als der Wissenschaft von den Erscheinungen der menschlichen Vernunft.

Der Zweck aller wissenschaftlichen Denkthätigkeit besteht im Erkennen. Der Inhalt alles Erkannten aber kann nur ein an sich gegebener oder in der Wirklichkeit selbst vorhandener sein. Nach den einzelnen Seiten oder Abtheilungen des Wirklichen unterscheiden sich die einzelnen Gebiete des Wissens selbst von einander und werden in der Regel zugleich mit nach jenen benannt. Welches aber ist derjenige eigenthümliche Stoff oder Inhalt des Wirklichen, auf den sich das wissenschaftliche Denken der Philosophie bezieht? Ist die Philosophie eine blosse Methode des Wissens, die an sich auf jeden einzelnen Stoff desselben Anwendung finden kann oder besitzt dieselbe ein besonderes und eigenthümliches eben nur ihr specifisch angehörendes Gebiet oder Feld der wissenschaftlichen Bearbeitung? Im ersteren Falle wäre sie identisch mit einer blossen

allgemeinen Form des wissenschaftlichen Inhaltes überhaupt, während sie in dem letzteren einen bestimmten Theil dieses Inhaltes selbst bilden würde. In gewissem Sinne aber ist die Philosophie das Eine von beiden ebensowohl als das Andere. Jede Wissenschaft ist ihrer Form nach eine philosophische, die ihren ganzen wirklichen oder objectiven Inhalt in die Gestalt eines zusammenhängend geordneten Systems von Begriffen und Gedanken einzuschliessen oder durch dasselbe zu beherrschen vermag. Das Moment des geordneten begrifflichen Denkens ist unter allen Umständen das für das ganze Wesen und den Charakter der Philosophie zuerst entscheidende und es fällt in diesem Sinne des Wortes die Grenze des Begriffes der Philosophie mit derjenigen des Begriffes der wahren und echten geistigen Wissenschaft überhaupt zusammen. Ausserdem aber giebt es allerdings noch einen bestimmten besonderen und engeren Begriff der Philosophie als eines einzelnen abgegrenzten Gebietes der wissenschaftlichen Erkenntniss für sich. Sie in diesem Sinne zu begründen aber ist diejenige Aufgabe, um welche es sich jetzt für uns handelt. Zerfällt aber die Philosophie diesem ihrem materiellen Charakter nach selbst wiederum in ein gewisses System einzelner Theile oder untergeordneter wissenschaftlicher Disciplinen, so wird es auf Grund des bisher festgestellten Begriffes derselben eine bestimmte Art oder Methode der Behandlung des eigenthümlichen wissenschaftlichen Inhaltes von diesen geben müssen. Unser Begriff der Philosophie aber schloss an sich jede rein abstracte oder willkührlich prinziplose Behandlung der allgemeinen Fragen und Verhältnisse ihrer einzelnen Gebiete von sich aus. Wir weisen grundsätzlich allen bestimmten und einseitigen metaphysischen, anthropologischen, dialektischen, ästhetischen und ethischen Dogmaticismus von uns ab. Die Grundlagen für die wissenschaftliche Behandlung aller dieser verschiedenen Gebiete können nur durch eine unbefangene, nüchterne und kritische Betrachtung ihrer ganzen Verhältnisse für uns gewonnen und festgestellt werden. Der wahre Schwerpunct unserer ganzen philosophischen Weltbetrachtung aber liegt wesentlich in einer bestimmten und von der bisherigen abweichenden Formulirung des allgemeinen Verhältnisses der Subjectivität zur Objectivität oder des menschlichen Geistes zur äusseren Welt. Indem wir die Lehre von der einfachen Identität des Inhaltes der einen dieser beiden Sphären mit dem der anderen von uns abweisen, ist es doch wesentlich das Bild des Inhaltes der äusseren Welt,

welches in der Subjectivität des menschlichen Geistes entsteht, das den Stoff für die Betrachtnng der Philosophie in unserem Sinne des Wortes bildet. Wir haben von der menschlichen Seele die Anschauung als von einer in sich einfachen, in keine bestimmten einzelnen Elemente und Formen des Vorstellens eingeschlossenen Kraft, die den ganzen in ihr liegenden ausgearbeiteten oder bestimmten Inhalt durch eine eindringende Beziehung und Aufnahme des ihr gegenüberstehenden Inhaltes der Aussenwelt gewinnt. Inwiefern diese Kraft aber eine irgendwie bestimmte oder beschränkte ist, ist dieses auch das von ihr aufgenommene oder reflectirte Bild des Inhaltes der äusseren Welt. Allerdings aber erfährt mit dem Fortschreiten der menschlichen Lebensentwickelung der Inhalt der Seele eine immer ausgedehntere Vervollkommnung und Berichtigung nach seinem Verhältnisse zur äusseren Welt. Die Anthropologie aber in ihrem untrennbaren Zusammenhange mit der Philosophie der Geschichte ist für mich der natürliche Mittelpunct des Systemes der Philosophie. Die ganze wissenschaftliche Behandlung dieses Gebietes aber kann an und für sich nur eine solche auf Grundlage einer analytischen Beobachtung der gegebenen Erscheinungen desselben sein. Der Mikrokosmus der Menschen, nicht aber der Makrokosmus der äusseren Welt ist das wahre Ziel oder Object des Begreifens der Philosophie. Diejenige philosophische Wissenschaft, die von dem letzteren als solchem oder auch von der Totalität des Seienden überhaupt handelt, die Metaphysik, hat für uns nur insofern eine Gültigkeit oder Bedeutung als durch sie die Unmöglichkeit eines bestimmten Wissens von den letzten Beschaffenheiten der Welt aus den inneren Widersprüchen von diesen unter einander dargethan wird. Allerdings ist aber in ihr insofern die allgemeine Grundlegung aller Philosophie in unserem Sinne enthalten als eben nur durch sie die Möglichkeit alles bestimmten einseitigen Dogmaticismus abgeschnitten wird. Die Metaphysik nimmt insofern die Stelle einer einleitenden oder kritisch-begründenden Abtheilung unseres Systemes ein. Die allgemeine Weltansicht aber, zu der wir uns bekennen und die wesentlich in der Annahme einer von allem sinnlichen Dasein geschiedenen reinen und freien geistigen Natur der Persönlichkeit Gottes, einer zweckgemäss vernünftigen Einrichtung der Welt und einer selbstständigen persönlichen Fortdauer der Seele besteht, ist nicht eine solche, die im eigentlichen Sinne wissenschaftlich erwiesen und festgestellt werden kann. So

unvernünftig aber auch die entgegengesetzte sinnlich materialistische Weltauffassung erscheinen mag, so sehr fehlt es doch an einem bestimmten und zwingenden wissenschaftlichen Kriterium oder Beweismittel für die eine oder die andere dieser beiden allgemeinen Alternativen, in welche sich unsere Vernunft in Bezug auf diese ganze Frage gestellt findet. Es ist vielmehr durchaus nothwendig, dass die letzte Entscheidung für das Eine oder das Andere von beiden allein in das reine und freie von keinen zwingenden Verstandesgründen bestimmte geistige Innere des Menschen falle. Die ganze Beziehung zu dieser allgemeinen Frage ist nicht eine Sache des Wissens, sondern eine des Glaubens. Die ganze Existenz einer geistigen Welt aber durch den Verstand demonstriren wollen, heisst die Kraft des inneren Glaubens als das nothwendige Fundament aller Religion aufheben und untergraben. Gelänge es jemals, das Dasein Gottes und die Fortdauer der menschlichen Seele in zwingender oder mathematischer Weise zu demonstriren, so hätte hiermit alle Religion ihr Ende erreicht. Es ist für den irdischen Lebenswandel des Menschen durchaus nothwendig und unentbehrlich, dass jene höchste Region alles Daseins und dass die ganze weitere Zukunft seines eigenen Selbst für das Wissen seines Geistes in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt ist. Das ganze ethische Verdienst des Menschen, welches in dem Glauben an die Existenz einer anderen geistigen Welt besteht, würde für ihn hinwegfallen, wenn das Dasein derselben ebenso gewiss wäre als irgend ein anderer wissenschaftlicher oder verstandesmässiger Satz. Die ganze Stellung der Philosophie und der Wissenschaft zu dem Prinzipe der Religion ist eine nicht weniger ausschliessende und feindliche, wenn sie die Wahrheit jener höchsten Annahmen zu erweisen als wenn sie dieselbe anzugreifen und zu erschüttern versucht. Eine geistig-wissenschaftliche Ansicht von der Welt ist nicht sowohl eine Grundlage und Stütze für das Prinzip der Religion als wie vielmehr die letztere sich zu jener umgekehrt in dieser Weise verhält. Nicht aus der wissenschaftlichen Betrachtung der Welt, sondern allein aus dem reinen unmittelbaren oder praktischen Innern des Menschen wird der wahrhafte Weg zur Gottheit und zu den höchsten geistigen Dingen von uns gefunden. Jene erstere aber erscheint uns nur dann in einem geistigen Lichte, wenn wir von dieser letzteren Seite aus sie in einem solchen aufzufassen uns veranlasst oder gedrungen fühlen. Die ganze Bedeutung der Wissenschaft der Meta-

physik ist nicht diese, das Fundament der Religion, die Existenz der Gottheit, in irgend welcher Weise oder nach irgend einer näher bestimmten Form durch den Verstand begründen zu sollen, sondern dieselbe besteht im Gegentheil nur darin, die Unmöglichkeit eines jeden derartigen Beweises, ebenso aber auch allerdings diejenige eines diese Annahme ausschliessenden Charakters der Welt aus den inneren Widersprüchen der letzteren zur wissenschaftlichen Geltung und Anerkennung zu bringen. Die Wissenschaft soll nicht einen Beweis führen für das Dasein der Gottheit und die Fortdauer der Seele, sondern nur das darthun, dass aus den Beschaffenheiten der Welt ein derartiger Beweis nicht geführt werden kann und dass allein die innere Stimme des Menschen selbst, das Gottesbewusstsein oder der Glaube, die entscheidende Macht für diese ganze höchste Frage der Welt und des Daseins bildet. Das ethisch-religiöse Gefühl des Menschen muss frei und unbeirrt sein durch alle zwingenden Gründe des wissenschaftlichen Verstandes. Die wahre Aufgabe der Metaphysik ist allein diese, die richtige Grenze zu ziehen zwischen Philosophie und Religion oder die Sphäre der wissenschaftlich-theoretischen Weltbetrachtung vor ihrer Vermischung mit derjenigen der ethisch-praktischen zu bewahren. Das Resultat aller Metaphysik ist allein dieses, die Existenz der Religion als eines anderen und selbstständigen geistigen Lebensgebietes neben sich zu fordern, ohne aber dasselbe in seinem Inhalte selbst begründen oder wissenschaftlich erweisen zu können. Es war aber überhaupt von Anfang an ein Irrweg der Philosophie, dieses Räthsel des Makrokosmus oder der äusseren Welt wirklich auflösen und den Begriff desselben in eine bestimmte feste und einfache wissenschaftliche Formel einschliessen zu wollen. Dieses ganze irrende Suchen musste irgend einmal sein Ende erreichen. Der wissenschaftliche Gedanke muss sich klar werden über das was überhaupt von ihm gewusst werden kann und über die Grenze wo sich sein eigenes Gebiet mit demjenigen der ethischen Gefühlsahnung oder des religiösen Glaubens berührt. Alle jene Versuche der Philosophie aber waren nothwendig für die eigene Selbsterkenntniss der Wissenschaft oder für die richtige Feststellung ihrer allgemeinen Grenze und ihres specifischen Begriffes. Dieser Aegriff ist überall nur der einer Erkenntniss des wirklich Gegebenen in den Formen und mit den Mitteln des denkenden Verstandes. Bller Inhalt der Wissenschaft gründet sich auf die Beobachtung

und Feststellung einer bestimmten Summe von Thatsachen. Die Philosophie aber hat es mit denjenigen Thatsachen zu thun, die innerhalb der Vernunft liegen oder aus denen der ganze Inhalt und das Leben der menschlichen Seele besteht. Ihr ganzer Charakter ist insofern nicht ein metaphysischer, sondern ein anthropologischer oder sie ist in Rücksicht ihres Stoffes die Wissenschaft vom Innern des Menschen, inwiefern dieses sich durchaus gründet auf eine Beziehung desselben nach Aussen oder durch eine überwindende Einführung des Stoffes der äusseren Welt in die Form seiner eigenen geistigen Subjectivität entspringt.

198. Der materielle Begriff der Philosophie in dem Verhältniss seiner wichtigsten einzelnen Theile.

Die Anthropologie als solche aber bildet an sich immer nur den innersten Mittelpunct für das System der übrigen Theile oder Disciplinen der Philosophie. Insbesondere sind es die drei einzelnen Wissenschaften der Logik, Aesthetik und Ethik, welche sich um dieselbe in eben jener Eigenschaft gruppiren. Es ist aber überhaupt ein Bedürfniss, das Verhältniss der einzelnen wichtigen Hauptgebiete der Philosophie unter den Gesichtspunct seiner wahren wissenschaftlichen Auffassung zu stellen. Alle diese drei einzelnen Wissenschaften aber beziehen sich an und für sich auf eine bestimmte einzelne Seite oder Function des Lebens der Seele, indem die Logik ihren Stoff an den Erscheinungen des Denkens, die Aesthetik an denjenigen des Empfindens, endlich die Ethik an jenen des Wollens findet. Eben dieses aber sind an sich die drei Hauptabtheilungen oder Vermögen, die überhaupt in der menschlichen Seele unterschieden werden können. Unter diesem Gesichtspunct aber würden die drei einzelnen Disciplinen der Logik, Aesthetik und Ethik als blosse Unterabtheilungen des höheren wissenschaftlichen Hauptgebietes der Psychologie erscheinen. Diese Auffassung würde jedoch nicht eine durchaus richtige und dem wahren Wesen ihrer wissenschaftlichen Stellung entsprechende sein. Liegt allerdings die Erklärung und Ableitung jener drei allgemeinen Grundvermögen der Seele wesentlich und zunächst in dem wissenschaftlichen Umfange des Gebietes der Psychologie, so ist doch die Art und Weise ihrer Auffassung und Behandlung in jenen drei anderen sich speciell auf

sie richtenden und nach ihnen benennenden Disciplinen eine von dieser ihrer rein psychologischen Erklärung wesentlich abweichende und verschiedene. Denn während die Psychologie die allgemeine erklärende und beschreibende Naturwissenschaft von den Erscheinungen der Seele ist, so ist es dagegen für jene drei anderen Wissenschaften der Standpunct des reinen idealen Charakters oder der ansichseienden Wahrheit und Vollendung der Beschaffenheit und des Inhaltes jener drei Vermögen, der in Bezug auf ihre wissenschaftliche Erkenntniss von denselben eingenommen wird. Nur das ideale Denken, Fühlen und Wollen der Seele ist es, worauf sich die drei Disciplinen der Logik, Aesthetik und Ethik beziehen, während dagegen das reale oder unmittelbar thatsächliche Entstehen und Wesen dieser Vermögen überall nur eine Aufgabe für die Erklärung der Psychologie bildet. Diese ganzen inneren Vorgänge und Erscheinungen der Seele als solche werden von jenen ersteren Wissenschaften als gegebene angenommen und vorausgesetzt, indem es überhaupt nicht das unmittelbar Wirkliche, sondern nur das Definitive oder Seinsollende derselben ist, worauf sie sich richten oder beziehen. Alle einzelnen Wissenschaften aber zerfallen im Allgemeinen in die beiden Classen der einfach erkennenden oder naturwissenschaftlich beschreibenden und der normativen oder kritisch-gesetzgebenden in Rücksicht ihres ganzen Verhältnisses zu ihrem Stoff. Diese letzteren aber haben an sich immer eine innere Freiheit oder eine Möglichkeit des Andersseins in eben demselben zur Grundlage und Voraussetzung ihrer ganzen Stellung. Es giebt ein wahres und ein unwahres oder ein berechtigtes und ein unberechtigtes Denken, Empfinden und Wollen in der menschlichen Seele. Die Kriterien von beiden oder überhaupt die ganze Wahrheit des Inhaltes dieser drei Vermögen festzustellen ist die Aufgabe der drei Disciplinen der Logik, Aesthetik und Ethik. Schliessen sich dieselben hierbei allerdings mit Nothwendigkeit an an eine objective oder rein theoretische Erkenntniss der inneren Natur dieser Vermögen selbst, so ist doch ihr wissenschaftlicher Standpunct als solcher ein von demjenigen der Psychologie, der sich allein auf dieselben in dieser letzteren Eigenschaft bezieht, dem Prinzipe nach durchaus unabhängiger oder verschiedener. Auf dem Verhältniss jener drei Vermögen aber beruht in der That der ganze innere Organismus oder die Gliederung des Lebens der menschlichen Seele. Die beiden ersteren dieser Vermögen, das

ästhetische und das logische, sind ihrer inneren Beschaffenheit nach von einer erkennenden Natur. Alle Erkenntniss des Menschen ist theils eine sinnlich anschauliche oder ästhetische, theils eine geistig begriffliche oder logische. Die letztere von beiden aber ist es, durch die sich das Seelenleben des Menschen specifisch und seiner ganzen Art nach von jenem des Thieres unterscheidet. Die ganzen Erscheinungen und Gesetze des Inhaltes der sinnlich-ästhetischen Erkenntniss aber sind von mir in dem Buch: Grundriss einer allgemeinen Aesthetik auszuführen versucht worden. Für eine entsprechende Bearbeitung des Inhaltes der logischen Erkenntniss aber bildet meine bereits früher erwähnte Philosophische Grammatik die einleitende Grundlage. Denn das charakteristisch bezeichnende Merkmal der denkenden Erkenntniss gegenüber der anschaulichen ist eben kein anderes als die Sprache. Alle wissenschaftliche Bearbeitung des Denkens kann rechtmässig nur auf die Grundlage dieser seiner empirischen Form und Bedingung, der Sprache, gestellt werden. Es giebt aber überhaupt nichts, was so sehr im Mittelpuncte des ganzen Wesens der menschlichen Seele stünde und eine so hervorragende Differenz derselben von jener des Thieres bildete als die Sprache. Die Sprache aber ist selbst erst etwas im Menschen Entstandenes und es sondert sich nur mit der Erschaffung derselben das logische oder denkende Vermögen im Menschen zu eigener Selbstständigkeit gegenüber dem ästhetischen oder empfindenden ab. Auch die ganze Freiheit des Wollens des Menschen aber beruht erst auf der Fähigkeit des Denkens und auf der ihr zur Grundlage dienenden Kraft der Abstraction von der Gewalt der unmittelbaren sinnlichen Eindrücke. Der Mensch ist in erster Linie ein empfindendes, in zweiter ein denkendes, in dritter ein wollendes Wesen oder es gehen in gewissem Sinne diese drei Vermögen rücksichtlich ihrer successiven Entstehung und Ausbildung in einer Reihe hinter einander her. Die ästhetische, die logische und die ethische Seelenabtheilung greifen mit einander zu dem organischen Ganzen des menschlichen Geisteslebens zusammen. Alle aber entspringen zuletzt aus der Quelle der ersten, einfachsten und natürlichsten unter ihnen, des Empfindens. Nur dadurch dass das empfindende Leben und Vermögen der menschlichen Seele an sich ein anderes, feineres und reichhaltigeres ist, geht weiterhin der ganze Unterschied der menschlichen Seele von der thierischen hervor. Ueber unmittelbare sinnliche Eindrücke und

direct aus denselben entspringende Begierden kommt das ganze Seelenleben des Thieres nicht hinaus. Aus den vollkommneren und reichhaltigeren Empfindungen der menschlichen Seele aber tritt zunächst als ein tieferer und festerer geistiger Niederschlag die Sprache in ihrer Eigenschaft der nothwendigen Form und Bedingung des Denkens hervor. Der Gedanke des Menschen aber richtet sich nicht mehr wie das Gefühl auf das unmittelbar Einzelne und Sinnliche, sondern auf das Allgemeine und Geistige in den Dingen und es werden nur durch denselben auch die allgemeinen Ziele und Richtpuncte für das selbstständige oder auf innerer Freiheit beruhende Wollen des Menschen festgestellt und erfasst. Die Dreiheit dieser Abtheilungen oder Vermögen aber ist im Allgemeinen das für die ganze innere Gliederung des menschlichen Seelenlebens bedingende und entscheidende Verhältniss. Eine jede von ihnen aber hat an sich einen anderen objectiven Inhalt oder es ist eine verschiedene Seite und Sphäre des Stoffes der äusseren Wirklichkeit, auf die sie sich gründet und bezieht. Der wahre Begriff der drei Disciplinen der Aesthetik, Logik und Ethik aber ist der der Wissenschaften von den objectiven oder ansichseienden Momenten des Inhaltes des Empfindens, des Denkens und des Wollens der menschlichen Seele. In dieser Eigenschaft sind dieselben allerdings nicht sowohl Wissenschaften von dem was sich unmittelbar genommen in der Seele vorfindet als vielmehr nur solche von dem was den eigentlichen oder anundfürsichseienden Inhalt von dieser zu bilden bestimmt ist. Ihr Charakter ist sonach überall nur der von Ideal- nicht aber der von Realwissenschaften. Das Schöne, das Wahre und das Gute aber bilden den reinen oder vollkommenen Idealgehalt, welcher in diesen drei Sphären des menschlichen Seelenlebens eingeschlossen liegt. Daher benennen sich auch jene drei Disciplinen als die Wissenschaften vom Schönen, Wahren und Guten. Dieser Inhalt derselben aber ist ein an sich schlechthin reichhaltiger und unbegrenzter. Das ganze Gebiet der Philosophie hat hierin ebenso wie an den inneren Erscheinungen der Seele selbst einen nicht weniger ausgedehnten und unerschöpflichen Stoff der Bearbeitung als irgend eine andere Wissenschaft. Der ganze Begriff der Philosophie als einer blossen Wissenschaft von den Prinzipien der Dinge ist unwahr und veraltet; das specifische Feld derselben ist die menschliche Subjectivität unter dem Gesichtspunct ihres Anschlusses an die äussere Objectivität oder

inwiefern der Inhalt der letzteren in die Form der ersteren eintritt und in ihr seine geistige Ordnung und einheitliche Gestaltung erfährt.

199. Der Idealismus als das Gesammtresultat der Geschichte der neueren Philosophie.

Der ganze hier aufgestellte Begriff der Philosophie als einer Wissenschaft von den Erscheinungen und dem Inhalte der menschlichen Vernunft lehnt sich wesentlich noch an an die Kantische Auffassung derselben als einer sich auf die Prüfung der Grenzen des menschlichen Erkennens beziehenden Disciplin. Dieser Kantische Kriticismus war an sich die Wurzel der ganzen jüngeren darauf folgenden Entwickelung der Philosophie. In ihr aber schien der Kantische Standpunct sich in allen seinen Consequenzen entwickelt und ausgelebt zu haben. Es trat die Frage hervor nach der weiteren Vollendung oder der letzten definitiven Wahrheit der Philosophie überhaupt. Die Beantwortung dieser Frage, wie sie hier gegeben worden ist, schliesst eine vollständige Reform des ganzen bisherigen Begriffes der Philosophie in sich ein. Wir weisen durchaus denjenigen Begriff der Philosophie von uns ab, welcher in derselben irgend eine blosse einseitige und abstracte Formel des ganzen Problemes der Welt oder ein fortwährendes unbestimmtes und prinziploses Suchen nach der höchsten Wahrheit der Dinge erblickt. Die Philosophie als eine blosse Reihe von einseitigen Systemen ist für uns ein abgeschlossener und hinter uns liegender Standpunct. Die Reihe dieser Systeme noch um ein weiteres Glied zu bereichern, wäre für uns an sich allein noch kein würdiges und begehrenswerthes Ziel des Ehrgeizes gewesen. Aber wir haben von der Geschichte der Philosophie überhaupt noch eine andere Ansicht als dass sie eine blosse derartige Kette wechselnder, sich drängender und schnell vorübergehender Systeme sei. Es giebt Ruhepuncte und Zeiten des definitiven Abschlusses ihrer ganzen früheren Bestrebungen in der Geschichte der Philosophie. Das Kriterium eines wahren Systemes der Philosophie aber ist für uns dasjenige, dass durch dasselbe der Eingang in die gesicherte Bearbeitung eines an und für sich unendlichen Inhaltes der rein wissenschaftlichen oder geistigen Erkenntniss des

Wirklichen eröffnet wird. Nur in dem höheren Ganzen der Wissenschaft, nicht aber in dem egoistischen Interesse ihrer selbst und ihres eigenen einseitigen Formelzwanges liegt das wahre Ziel und die Aufgabe der Philosophie. Die systematisch-philosophische Gsuepunaicht, wie wir sie hier festzustellen versucht haben, ist für uns nicht Zweck, sondern blos Mittel für die Eröffnung eines fernerweiten reicheren Inhaltes des Wissens. Dasjenige Wissen was wir von jetzt an das philosophische nennen, ist ein ebenso ausgedehntes und reichhaltiges als jenes irgend einer sonstigen objectiv empirischen oder erfahrungsmässigen Wissenschaft. Unser Begriff der Philosophie ist ein solcher wie er nicht willkührlich von uns aufgestellt worden ist, sondern wie er sich als das nothwendige Resultat aus der Betrachtung der ganzen bisherigen Geschichte der Philosophie für uns ergeben hat. Die selbstständige oder innere Bewegung der Geschichte der Philosophie mündet zu gewissen Zeitpuncten in diejenige der Wissenschaft überhaupt ein; das für die Philosophie zunächst charakteristische Ringen nach der Erkenntniss der höchsten Prinzipien und den absoluten Methoden des Wissens hat zuletzt immer eine wirkliche Erweiterung des ganzen Umfanges des Stoffes unseres wissenschaftlichen Erkennens zur Folge. Dasjenige aber was Hegel erstrebte oder was an sich in der ganzen durch sein System vertretenen Anschauung von der Philosophie enthalten war, war in der That nur eine andere höher geistige oder speculative Form und Gestalt des allgemeinen wissenschaftlichen Inhaltes oder Stoffes neben der gewöhnlichen oder im vulgären Sinne empirischen. Die Philosophie war für Hegel eine Methode des Wissens, nicht aber eine eigene oder selbstständige Wissenschaft für sich. Derselbe Vorwurf einer blossen Verdoppelung des Inhaltes der Wirklichkeit durch die Annahme der Ideenwelt, der von Aristoteles gegen Plato erhoben wird, trifft zuletzt auch das System Hegels, indem der Inhalt der Philosophie oder der reinen Idealwissenschaft hier doch auch der That nach kein anderer ist als derjenige der ganzen übrigen erfahruungsmässigen Wissenssphäre sonst. Die Philosophie Hegels ist nur eine andere Anordnung oder Eintheilung dieses übrigen Wissensinhaltes selbst. Nicht mit Unrecht wird daher von gewisser Seite der Philosophie Hegels Empirismus und Realismus zum Vorwurf gemacht. Auch stand hier die Philosophie als solche in einem durchaus falschen Verhältniss zur empirischen Wissenschaft,

indem sie eben wegen der Coincidenz ihres Stoffes auf diese letztere vornehm herabsah und ebenso ihr Einfluss von dieser Seite aus als unberechtigt zurückgewiesen wurde. Die Philosophie aber ist in der That eine ihrem Inhalte nach durchaus abgesonderte und selbstständige Wissenschaft neben derjenigen aus der äusseren oder sinnlichen Erfahrung. Ihre Aufgabe besteht keinesweges der Hauptsache nach darin, diese letztere zu meistern und zu verbessern, sondern sie hat vielmehr bestimmte durchaus eigenthümliche wissenschaftliche Ziele und Probleme für sich. Dieses eigenthümliche Gebiet oder diesen specifischen Inhalt der Philosophie bezeichne ich als den der inneren oder subjectiven Erfahrung im Unterschied von der äusseren oder objectiven der übrigen Wissenschaft. Das Prinzip oder die Methode der wissenschaftlichen Bearbeitung aber ist hier an und für sich dasselbe als dort. Alle wahre Methode der Wissenschaft aber besteht in der Beherrschung des empirischen Stoffes oder Materiales durch den geistigen Gedanken oder Begriff. Jedes einzelne Gebiet des wissenschaftlichen Erkennens aber befindet sich als solches in eigenthümlichen Verhältnissen und es hat der wirklichen Bearbeitung desselben überall eine Beantwortung der Frage nach den allgemeinen Prinzipien und Bedingungen seiner Erkennbarkeit durch uns vorauszugehen. Wir weisen durchaus einen jeden solchen Idealismus des wissenschaftlichen Erkennens von uns ab, der sich gegen die Berücksichtigung der nothwendigen Bedingungen und Grundlagen alles geordneten Wissens verschliesst. Das ganze Prinzip des wissenschaftlichen Idealrealismus, zu dem wir uns bekennen, hat seine Wurzel darin, das Geistige oder Begriffliche des wirklichen Stoffes nicht als ein in Gestalt eines abstracten Schemas ausser demselben stehendes, sondern vielmehr als ein in ihm selbst enthaltenes oder mit seiner ganzen konkreten Natur untrennbar verbundenes zu betrachten. Unser Lehrbegriff verhält sich zu demjenigen Hegels analog wie der Aristotelische zum Platonischen. Die Erkenntniss des Geistigen oder Begrifflichen ist uns Zweck, aber das Mittel oder die Methode dieses Erkennens stützt sich allein auf die Beobachtung des Wirklichen oder thatsächlich Gegebenen. Hier ist die erste Aufgabe diese, das Specifische oder Differenzirende jedes einzelnen Theiles des Wirklichen dem anderen gegenüber zu erkennen oder es ist überhaupt nicht das aprioristisch-speculative, sondern das aussondernde und diakritische Element des Denkens, welches als erste

Grundlage alles wahrhaften wissenschaftlichen Begreifens von uns angesehen wird. Unsere ganze Auffassung von der Geschichte z. B. beruhte nicht wie die Hegelsche auf einer speculativen, sondern auf einer diakritischen Betrachtung ihrer ganzen Verhältnisse. Unser ganzer Begriff der Philosophie ist kein anderer als der der Erkenntniss desjenigen geistigen oder idealen Gehaltes, welcher dem Realen oder Thatsächlichen selbst immanent ist und auf welchem die eigene innere Einheit und Ordnung dieses letzteren beruht. In diesem Sinne aber ist das wissenschaftliche Prinzip des Idealrealismus die höhere Einheit des Gegensatzes der beiden Prinzipe des einseitigen oder specifischen Idealismus und Realismus, von welchen der erstere in der Hegelschen, der letztere aber in der Herbartischen Philosophie in der jüngsten Vergangenheit seine Vertretung gefunden hat. War aber das allgemeine Resultat der Geschichte der Philosophie im Alterthum die endgültige Feststellung des blossen Prinzipes oder der einfachen rudimentären Methode des wissenschaftlichen Erkennens als solchen gewesen, so tritt in der neuen Zeit diesem Resultat dasjenige der Feststellung der tieferen und allseitig ausgeführten substantiellen Wahrheit der Wissenschaft in der unendlichen Fähigkeit ihrer immer vollkommeneren und reichhaltigeren Weiterentwickelung zur Seite. Die Erkenntnissfrage als solche ist es, die überall den wahren Mittelpunct der Bestrebungen der Philosophie bildet und aus deren kritischer Durcharbeitung der menschliche Geist sich zuletzt zu der vollen und richtigen Auffassung seines Verhältnisses zu dem ganzen Inhalte des Wissens erhebt.

200. Das Prinzip des Idealrealismus und die nationale Politik.

Das wissenschaftliche Denken der Philosophie ist an und für sich das Gebiet der höchsten Abstraction des menschlichen Geistes. Zugleich aber ist der wissenschaftliche Gedanke als solcher die höchste ordnende, gestaltende und aufbauende Macht des menschlichen Lebens in der Geschichte. Die Geschichte der Philosophie ist ihrer wahren Bedeutung nach die Geschichte des innersten bewegenden Hauptnervens in aller Entwickelung des menschlichen Lebens. Sie ist in dieser Eigenschaft auf das Genaueste verflochten mit den

allgemeinen politischen Schicksalen und der ganzen culturhistorischen Stellung der Völker. Die Gedanken der Philosophie stehen überall in begleitendem Zusammenhange mit den sonstigen herrschenden und bedingenden Mächten und Prinzipien des Lebens. Es ist gezeigt worden wie die Geschichte der neueren deutschen Philosophie nicht getrennt werden kann von der Geschichte des übrigen Gesammtlebens der Nation. Die culturhistorische und die national-politische Seite der Bestrebungen unseres Volkes fordern und bedingen sich wechselseitig unter einander. Der philosophisch-poetische oder wissenschaftlich-künstlerische und der praktische oder national-politische Idealismus fliessen bei uns aus einer und derselben Quelle. Der erstere von beiden aber hat wenigstens seiner allgemeinen Grundlegung nach dem letzteren zur Einleitung und Vorbereitung gedient. An den Heroen unserer classischen Poesie ist öfters die Theilnahmlosigkeit für das allgemeine und grosse praktisch-politische Lebensinteresse der Nation hervorgehoben und gerügt worden. Auch bei keinem der Heroen der Philosophie aber bildet der nationale Patriotismus einen besonders hervorstechenden und entscheidenden Zug. Die grössten Geister der Nation in Wissenschaft und Kunst haben mehr in allgemein menschlichen Zielen und Idealen als in den besonderen und praktischen ihres eigenen Volkes gelebt. Gerade in der Zeit der grössten Erniedrigung der Nation stand jener abstracte oder rein geistige Idealismus in seiner höchsten Blüthe. Die Philosophie Hegels im Besonderen aber in ihrer abstracten Schematisirung des menschlichen Lebens nach dem Gesetze des einförmigen historischen Fortschrittes hatte für das Eigenartige und Specifische des nationalen Lebens und seiner Bedürfnisse weder Sinn noch Verständniss. Die ganze Hohlheit des neueren doctrinären Liberalismus und Nationalismus aber fand wesentlich in dieser Philosophie ihren Ausdruck und ihre Vertretung. Das national-politische Problem aber bedarf für uns zur Zeit noch ebenso sehr der Lösung als dasjenige der allgemeinen geistigen Wahrheit in Wissenschaft, Philosophie, Poesie und Kunst. Auch hier aber stehen sich idealistische und realistische oder unbestimmt progressistische und beschränkt erhaltende Tendenzen noch in ungelöstem Conflict und Widerspruch gegenüber. Ein Irrthum aber ist es, dem deutschen Volke nur eine geistige oder culturhistorische und nicht zugleich eine praktische oder national-politische Mission zuerkennen zu

wollen. Auch hier aber ist eine richtige und unbefangene Würdigung der Geschichte der alleinige Weg zur Auffindung des Wahren. Die Verfolgung unserer culturhistorischen Mission hat im Reformationszeitalter den Untergang der politischen Einheit und Macht zur Folge gehabt. Die Wiedergewinnung der letzteren ist für uns selbst ebenso sehr eine Nothwendigkeit als sich an dieselbe eine entscheidende Phase im internationalen Verkehr und im allgemeinen Culturleben der Menschheit anknüpfen wird. Das deutsche Volk begeht ein Unrecht gegen sich selbst, wenn es sich eine andere Stelle als die des ersten und entscheidendsten politischen und Culturvolkes der Erde anweisen will. Dasjenige Ideal des national-politischen Lebens aber, nach dem wir verlangen und das das einzig richtige und mögliche für uns ist, ist allein ein solches, welches aus einer vollen und freien Betrachtung unserer ganzen realen oder historischen Verhältnisse und Daseinsbedingungen von uns abgeleitet oder entnommen werden kann. Auch hier ist die Wahrheit des Idealen nur diejenige, die in dem Realen des Gegebenen selbst als dessen reine und echte Zukunftsbestimmung enthalten liegt. Die Menschheit aber geht in der That mehr und mehr einer vollkommenen oder idealen Gestaltung ihres ganzen Lebensinhaltes entgegen. Alle Aufgabe und Kunst des Erkennens aber ist diese, den im Wirklichen selbst für uns eingeschlossenen geistig-vernünftigen oder idealen Gehalt zu begreifen.

Druck von Hüthel & Legler in Leipzig.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hermann, Conrad,

Geschichte der Philosophie in pragmatischer Behandlung

Leipzig 1867

Ph.u. 246 p

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046033-1